

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT COMMUNIO

PROCESSED

NOV 01 2007

GTU LIBRARY

Treue – Bund – Versprechen

.....

- | | |
|-----------------|--|
| Robert Spaemann | Ein Tier, das versprechen und verzeihen darf.
Ein Gespräch |
| Julia Knop | Einstimmen in die Verheißung. Zur Theologie
des Ehesakraments |
| Klaus Demmer | Treue zur empfangenen Berufung |
| Mirja Kutzer | Wandlungen in der spätmodernen Beziehungs-
kultur. Beobachtungen bei Botho Strauß |
| Georg Essen | Gottes Treue zu uns |

Perspektiven

.....

- | | |
|----------------------|--|
| Peter Stuhlmacher | Joseph Ratzingers Jesus-Buch |
| Hubert Philipp Weber | «Du aber bleibst, der du bist». Zur Rede von
der Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes |
| Kurt Koch | Zwei Formen des einen Römischen Messritus |

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT »COMMUNIO«

Herausgegeben von

RÉMI BRAGUE · HORST BÜRKLE
HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ
PETER HENRICI SJ · WALTER KASPER · HELMUTH KIESEL
KARL LEHMANN · NIKOLAUS LOBKOWICZ · HANS MAIER
HERBERT SCHLÖGEL OP · CHRISTOPH SCHÖNBORN OP
THOMAS SÖDING

Redaktionsbeirat:

MICHAEL FIGURA · ERICH KOCK
ANTON SCHMID · HOLGER ZABOROWSKI

Schriftleitung:

JAN-HEINER TÜCK

Treue – Bund – Versprechen

- | | | |
|---------------------------------------|-----|---|
| ULRICH PETERS | 327 | Grußwort des neuen Verlags |
| JAN-HEINER TÜCK | 328 | Treue – Bund – Versprechen. Ein Auftakt in Aphorismen |
| ROBERT SPAEMANN/
HOLGER ZABOROWSKI | 336 | Ein Tier, das versprechen und verzeihen darf. Ein Gespräch |
| JULIA KNOP | 346 | Einstimmen in die Verheißung. Zur Theologie des Ehesakraments |
| KLAUS DEMMER | 362 | Treue zur empfangenen Berufung. Eine Lebensaufgabe im Dienst der Kirche |
| MIRJA KUTZER | 371 | Wandlungen in der spätmodernen Beziehungskultur. Literarische Beobachtungen bei Botho Strauß |
| GEORG ESSEN | 382 | Gottes Treue zu uns. Geschichtstheologische Überlegungen zum Glauben an die göttliche Vorsehung |

perspektiven

- | | | |
|----------------------|-----|---|
| PETER STUHLMACHER | 399 | Joseph Ratzingers Jesus-Buch – Ein bedeutsamer geistlicher Wegweiser |
| HUBERT PHILIPP WEBER | 408 | «Du aber bleibst, der du bist». Dogmatische Notizen zur Rede von der Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes |
| KURT KOCH | 422 | Zwei Formen des einen Römischen Messritus. Liturgietheologische Hinführung zum Motu Proprio von Papst Benedikt XVI. |

GRUSSWORT DES NEUEN VERLAGS

Liebe Leserinnen und Leser,

wie Sie bereits einer Notiz «in eigener Sache» in der letzten Ausgabe dieser Zeitschrift entnehmen konnten, geht mit dem Heft 4/2007 die verlegerische Verantwortung für die «Internationale Katholische Zeitschrift Communio» auf ein neues Haus über. Im Namen der Schwabenverlag AG heiße ich Sie, die Herausgeber, die Schriftleitung, die Autorinnen und Autoren und natürlich die Leserinnen und Leser sehr herzlich unter unserem Dach willkommen. Die Schwabenverlag AG – ein Unternehmen mit einer über 150-jährigen Tradition und Erfahrung vor allem auch als Zeitungs- und Zeitschriftenverlag – freut sich aufrichtig und fühlt sich geehrt, die renommierte Zeitschrift in ihr verlegerisches Portfolio eingliedern zu können.

Verlage vermitteln Inhalte. Als Katalysatoren nehmen sie teil an der großen Aufgabe der Gestaltung der geistigen Landschaft ihrer Zeit. Gegen die zunehmende Tendenz zur Atomisierung, Spezialisierung und Aufsplitterung der Lebens- und Wissensbereiche, heißt das heute auch, neben der notwendigen Tiefe im Einzelnen, die Weite im Großen und Ganzen nicht zu verlieren und die Zusammenhänge, Bezüge und Beziehungen immer wieder neu herzustellen. So verstehen wir unsere Aufgabe als katholisches Verlagshaus als Dienst an dieser Weite, dem umspannenden und umfassenden Ganzen, als einen Dienst, der nicht polarisiert, sondern Spannungen fruchtbar integriert.

Gerade darin fühlen wir uns schon jetzt, am Beginn unserer gemeinsamen Arbeit, mit der Intention der Communio verbunden, die ja selber ein ganzes Programm repräsentiert, das seit der Begründung der Zeitschrift bis heute nichts an Aktualität verloren hat. Dieses Programm ist seinerseits katholischer Weite, Universalität verpflichtet und verbindet Kirche und Welt, Theologie und Kultur seit nun über 30 Jahren geistreich und ungemein anregend miteinander.

Dem christlichen Mut, sich zu exponieren – wie Hans Urs von Balthasar das der Communio 1972 ins Stammbuch geschrieben hat – wollen und werden wir mit unseren ureigenen verlegerischen Mitteln dienen. Wir freuen uns auf eine fruchtbare und vertrauensvolle Zusammenarbeit und werden alles tun, dass die Communio ihren Platz in der publizistischen Landschaft gut behauptet, wenn möglich ausbaut und ihre unverwechselbare Stimme auch morgen noch klar und kräftig vernommen wird.

ULRICH PETERS
Vorstand der Schwabenverlag AG
Ostfildern, im Juli 2007

TREUE – BUND – VERSPRECHEN

Ein Auftakt in Aphorismen

von Jan-Heiner Tück

Es ist die Treue, die die Passion zur Liebe macht.

Das Wort, das ich dem anderen gebe, das der andere mir gibt, stiftet den Bund, der uns bindet, heute zu tun, was wir gestern versprochen haben, und daran auch morgen noch festzuhalten.

Im Versprechen liegt eine Unabhängigkeitserklärung der Freiheit gegen das Auf und Ab der Gefühle, das Kommen und Gehen der Leidenschaften, die Flüchtigkeit der Affekte.

«Das Heilmittel gegen die Unabsehbarkeit – und damit gegen die chaotische Ungewissheit alles Zukünftigen – liegt in dem Vermögen, Versprechen zu geben und zu halten.» *Hannah Arendt*¹

Wie das Wort Fleisch geworden ist, so darf das Ja zum anderen nicht Wort bleiben, es verlangt nach Bewährung im Leben – wird es gelebt, enthält es eine Verheißung über die Zeit hinaus.

«Nur wenn wir einen Menschen mit einer so hemmungslosen Liebe lieben, wie ich meine Frau geliebt habe, glauben wir tatsächlich, er lebt ewig und in die Unendlichkeit hinein.» *Thomas Bernhard*²

Es gibt Inseln des Unbedingten im Meer des Bedingten.

Wer sich dem anderen nur unter Selbstverwirklichungsvorbehalt nähert; wer vor allem Annehmlichkeiten, Vorteile oder Lustgewinn im Blick hat; wer Sicherungen einbaut, die jeder Zeit ein Ausscheren aus der Beziehung ermöglichen; wer meint, dass alles seine Zeit hat und auch Partnerschaft nur befristet möglich ist; wer schon mit halbem Auge nach der besseren Partie schielt, der unterbietet das menschlich Mögliche: vorbehaltlos Ja sagen, unbedingt lieben zu können.

«Willst du diese Frau [...] lieben [...] und alle anderen ihretwegen vergessen und ihr allein angehören, solange ihr beiden lebt?»

Aus dem Trauritus der *Salisbury-Liturgie*³

Je größer das Wagnis, umso höher die Gefahr des Scheiterns. Wenn das Ja zum anderen einmal gesprochen ist und nie wieder zur Disposition gestellt werden soll, kann man nicht wissen, was man in einigen Jahren denken und fühlen wird; kann nicht vorhersehen, ob die gemeinsame Geschichte glückt oder in harte Krisen geführt wird. Man weiß nur, dass man fortan nicht mehr sein will ohne den anderen. Das ein für alle mal zugesicherte Wort aber gibt der Geschichte die *Gestalt der Verheißung*. Statt sich nur hypothetisch auf den anderen einzulassen, immer unter dem Vorbehalt, dass die Beziehung etwas bringe, wird der andere befreit von dem Zwang, etwas bringen zu müssen. Er kann sich entfalten. Darf sein, wer er ist.

Das «Ja» ist ein Wort, das Wirklichkeit setzt und Zukunft eröffnet – doch man muss auf den Anfang zurückkommen, um das Ziel zu erreichen, muss auf der Hut sein, dass kein «Aber» dazwischenfährt.

Treue ist das Echtheitssiegel von Liebe – *Penelope*. Der streunende Blick des Flaneurs nach der gleißnerischen Verlockung einer Passantin das Signet von Liebschaften – *Don Juan*.

«Wer eine Frau auch nur lüstern ansieht, hat in seinem Herzen schon Ehebruch mit ihr begangen.» (Mt 5, 28)

«Meister, diese Frau wurde beim Ehebruch auf frischer Tat ertappt [...] Wer von euch ohne Sünde ist, der werfe als Erster einen Stein auf sie.» (Joh 8)

Wer vom realen Leben enttäuscht ist oder bislang kein Glück im Beziehungsleben hatte, kann sich heute in digitale Parallelwelten begeben. *Second life* verspricht die Erfüllung der Wünsche. Nicht nur besteht die Möglichkeit, sich komplett neu zu erschaffen und ein perfekteres Double seiner selbst zu entwerfen. Auch kann in der zweiten Welt eine flüchtige Liaison, ja sogar eine «Ehe» eingegangen werden. Das virtuelle Standesamt hat rund um die Uhr geöffnet – nicht unwahrscheinlich, dass es in Online-Kirchen auch schon den entsprechenden Segen dazu gibt. Doch der virtuelle Körper, mag er auch aller Makel entkleidet sein und die Suggestion der Unsterblichkeit vortäuschen, er bleibt ein *Scheinleib*. Damit fehlt ihm Entscheidendes: er kann nur simulieren, was er real vollziehen müsste: Liebe.

Wie der gnostische Dokerismus hinter den Inkarnationsglauben der frühen Kirche zurückfällt, so sind die Paarsimulationen in *Second life* verunglückte Fußnoten zum biblischen «Und sie werden *ein Fleisch*» (Gen 2, 24).

Die jugendlichen Körper in *Second life*, jeder Passibilität und Sterblichkeit entkleidet – ihre Unfähigkeit, gemeinsam alt zu werden.

«Ein Kult der Jugend ist immer ein Anzeichen der Vergreisung einer Kultur.»⁴ *Hans Urs von Balthasar*

«Liebe ohne Transzendenz ist Liebe ohne Fleisch.»⁵ *Botho Strauß*

Der Ehe-Vertrag als heimliches Misstrauensvotum gegen sich selbst und den anderen: der Keim des Endes im Anfang.

Wer mit angezogener Handbremse startet, wird nicht weit kommen.

Es gibt Zweckbündnisse, strategische Koalitionen. Anders der Bund, er ruft in die Verantwortung und konstituiert Personen: «Personen sind – Sie wissen es ja – keine Koalisierten. Aber vielleicht darf man für das, was Sie zur Person macht, sagen, dass es ein Bund ist. Ein alter.»⁶ *Paul Celan*

«Ihre Ehe ist kaputt gegangen.» – Als handele es sich um ein Ding, das – funktionslos geworden – weggeworfen und ausgetauscht werden kann.

Die Illusion, eine neue Geschichte beginnen zu können, ohne das Gepäck der alten mitzuschleppen.

Die nachträgliche Umdeutung des Vergangenen. Als sei alles nur eine Kette von Missverständnissen gewesen, das Versprechen am Anfang ein versehentlicher Versprecher.

Zur Konsistenz des Versprechens gehört es, das einmal gegebene Ja vor nachträglicher Relativierung zu schützen – selbst im Falle des Scheiterns.

«Seit einem Jahr gibt es die Frau an meiner Seite nicht mehr, noch vor wenigen Monaten hätte ich oft an sie denken müssen, glaube ich, das ist jetzt vorbei, auch die Frau an meiner Seite denkt nicht mehr an mich, vielleicht ist es uns tatsächlich gelungen, unsere gemeinsame Zeit hinter uns zu lassen, hinter uns, meine ich, nur ein Stück weit hinter uns, denn ich will nicht so tun, als hätte es diese Zeit nicht gegeben.»⁷ *Hanns-Josef Ortheil*

«Die vielen Verbrechen der Intimität, die ungesühnt bleiben. Die vielen trostlosen Falschheiten und Täuschungen des Zusammenlebens, die Verschlagenheiten der Liebe, Gemeinheiten und Verletzungen oft, die in jedem anderen sozialen Bereich undenkbar wären ... Ist denn Intimität kein sozialer Bereich? Ich sehe Schuld und Übeltat, doch die Verhältnisse soufflieren mir etwas von Wechselseitigkeit, schwieriger Kindheit, Schwäche der Lebensführung, mangelndem Schuldbewusstsein, Launen und verlorener Beherrschung. Die Verhältnisse plädieren für Verzeihen, wo ich nur Unverzeihliches erkennen kann.»⁸ *Botho Strauß*

Das sprachlose Unglück der Sitzengelassenen und Betrogenen – die Kinder-
augen, welche das «freundschaftliche» Auseinandergehen ihrer Eltern spre-
chend kommentieren.

Das Kind will sich verabreden: Es weiß nicht, ob es am Nachmittag bei der Mutter, beim Lebenspartner der Mutter, beim Vater oder bei der Lebenspartnerin des Vaters sein wird. Die Mutter prozessiert noch mit dem Ex-Mann um das alleinige Sorgerecht.

Die Verbindung zwischen Mann und Frau, die Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe: ein prophetischer Einspruch gegen die Bagatellisierung der Untreue.

Der Bund der Ehe steht durch das wechselseitige Ja von Mann und Frau vor Gott und den Menschen. Der göttliche Segen, das Ja zum Ja, schützt nicht vor Krisen, schafft keine Garantie gegen Verletzungen, bringt keine Erleichterung bei Belastungen. Aber er ist ein Zuspruch, auf den man zurückkommen kann: jeder Zeit.

Glauben heißt Stand gewinnen im Ja Gottes zu uns. Den anderen lieben heißt, das Ja Gottes zu ihm mitsprechen – und den anderen das Ja Gottes zu mir selbst mitsprechen lassen, ohne dazwischen zu fahren.

«Einem anderen Menschen behilflich sein, dass er Gott liebe, heißt ihn lieben; von einem anderen Menschen darin unterstützt werden, dass man Gott liebe, heißt geliebt werden.»⁹ *Kierkegaard*

Ein-Gott-Glaube und Ein-Ehe, Monotheismus und Monogamie hängen zusammen. Singularität und Exklusivität sind ihre Kennzeichen. Wie das Bekenntnis Israels: «JHWH, unser Gott, JHWH, ist einzig» (Dtn 6,4) die Depotenzierung der vielen Götter einschließt, so ist mit der Wahl des einen Partners die Absage an die vielen anderen verbunden. Ob demgegenüber

das akademische «Lob des Polytheismus» ein Votum für durchlässigere Lebensformen bis hin zur Promiskuität einschließt?

Man stelle sich vor, Descartes' Gedankenspiel sei nicht nur Gedankenspiel, Gott sei wirklich ein *Deus malignus* – ein übelwollender Dämon, der uns täuscht. Die Welt – ein Schauspiel; die Geschichte – eine Anhäufung von Spiegelfechtereien; der Mensch – eine tragikomische Figur zur Ergötzung eines Gottes, der mit den Menschen nichts Gutes im Sinn hat, vor dem man auf der Hut sein muss, auf den man nicht bauen kann.

Aber Gott – so sagt eine verlässliche Überlieferung – ist verlässlich. Die Bibel enthält Zeugnisse, die Gottes Treue in unvergesslichen Metaphern zur Sprache bringen. Er ist der «Hirt», der «Fels», der «Schild und Schutz» und vieles andere mehr. Ein besonders eindrückliches Bild findet sich beim Propheten Ezechiel: «Wie eine Blume auf der Wiese ließ ich dich wachsen. Und du bist herangewachsen, bist groß geworden und herrlich aufgeblüht. Deine Brüste wurden fest; die Haare wurden dicht. Doch du warst nackt und bloß. Da kam ich an dir vorüber und sah dich, und siehe, deine Zeit war gekommen, die Zeit der Liebe. Ich breitete meinen Mantel über dich und bedeckte deine Nacktheit. Ich leistete dir den Eid und ging mit dir einen Bund ein – Spruch Gottes des Herrn – und du wurdest mein.» (Ez 16,7-8) «Doch dann hast du dich auf deine Schönheit verlassen, du hast deinen Ruhm missbraucht und dich zur Dirne gemacht. Jedem, der vorbeiging, hast du dich angeboten, jedem bist du zu Willen gewesen.» (Ez 16,15f) «Aber ich will meines Bundes gedenken, den ich mit dir in deiner Jugend geschlossen habe und will einen ewigen Bund mit dir eingehen.» (Ez 16,60)

Der Sohn, der das Erbe fordert, es verschleudert. Der Vater, der ihn nicht verstößt, sondern wartet und wartet, um dem Treulosen, wenn er kommt, mit offenen Armen entgegenzugehen.

«Gottes Treue lässt sich nicht irre machen; sie lässt ihrer nicht spotten. Was ist und vermag des Menschen Untreue ihr gegenüber?» Karl Barth¹⁰

Gott ist es, der die Beziehung zum Menschen eingeht, sein Bund ist souveräne Setzung. Die Übersetzer der Septuaginta haben dies deutlich gemacht, als sie das hebräische Wort *b'rith* nicht mit *syntheke* (wechselseitige Übereinkunft), sondern mit *diatheke* (Verfügung) wiedergaben. Dadurch haben sie den Gedanken einer symmetrischen Partnerschaft zwischen Gott und den Menschen ausgeschlossen. Der Bund ist in der Bibel zuerst und vor allem Gabe Gottes – allerdings kann er nicht nach dem Modell des altorien-

talischen Vasallenvertrags verstanden werden. Das prophetische Bild von der bräutlichen Liebe geht weit darüber hinaus. Gott, der ganz Andere und Unverfügbare, bleibt nicht der Ferne und Unnahbare, er zeigt sich, gibt seinen Namen zu erkennen und geht eine Bundesgeschichte ein. Das Verhalten seines erwählten Volkes aber ist ihm nicht gleichgültig, die Metapher vom betrogenen Bräutigam, der um die Liebe seiner abtrünnig gewordenen Braut wirbt, bringt dieses Nicht-gleich-gültig-Bleiben Gottes dramatisch zum Ausdruck. Die vielgestaltige Bundesgeschichte von Noah über Abraham, Mose und die Propheten bis hin zu Jesus Christus theologisch ernst zu nehmen, bedeutet dies aber nicht auch, mit aller gebotenen Vorsicht Gott eine gewisse Geschichtsfähigkeit, ja Betreffbarkeit zuzusprechen zu müssen? Ein geschichtsunfähiger, dem Geschick der Menschen indifferent gegenüber stehender Gott wäre jedenfalls nicht mehr der biblische.

Der Eine und Einzige, der die unbedingte Zuwendung Gottes zum Menschen mit der unbedingten Zuwendung des Menschen zu Gott in sich vereinigt. Jesus Christus, der Fleisch gewordene *Bund* – damals, heute, immer.

Gott hält, was er verspricht. Er ist – auch über den Abgrund des Todes hinweg – treu. Das Psalmen-Gebet Jesu – «Du gibst mich nicht der Unterwelt preis, du lässt deinen Frommen das Grab nicht schauen» (Ps 16, 10) – ist nicht vergeblich gewesen. In der Gabe des Lebens, das keinen Tod mehr kennt, erweist sich die Treue des Vaters zum getöteten Zeugen, dem «Erstgeborenen der Entschlafenen».

*Caro inquit: Mors mortua est. Augustinus*¹¹

«Kann denn eine Frau ihr Kindlein vergessen, eine Mutter ihren lieben Sohn? Und selbst wenn sie ihn vergessen würde: Ich vergesse dich nicht.» (Jes 49,15)

«Nur wenn der Name Gottes über uns genannt wird, können wir hoffen, nicht vergessen zu werden. Aus dem Strom der Lethe können wir nur durch die ungezeugte Aletheia, die Gott ist, herausgezogen werden. Wenn Gottes Name über uns genannt wird, so bedeutet das, dass unser Leib ewig sein wird wie der Tempel, über dem Gottes Name genannt wird. «Brecht diesen Tempel ab, und ich werde ihn in drei Tagen wieder aufbauen. Das sagte er aber vom Tempel seines Leibes.» Wie Gott sich selber nicht vergessen kann, so muss sich in der Auferstehung das Sich-selber-nicht-vergessen-Können Gottes realisieren.»¹² Erik Peterson

Über das Thema «Treue – Bund – Versprechen» sind Bibliotheken geschrieben worden. Die folgenden Seiten versuchen, einzelne Aspekte des weit gespannten Spektrums näher zu beleuchten. *Robert Spaemann*, der bereits dichte Reflexionen zum Phänomen des Versprechens vorgelegt hat¹³, erörtert im Gespräch mit *Holger Zaborowski*, dass es den Menschen als Mensch auszeichnet, versprechen und verzeihen zu können, ja, dass die menschliche Person selbst ein Versprechen ist. *Julia Knop* bietet gleichsam einen ehetheologischen Kommentar dazu, wenn sie angesichts der fragiler gewordenen Beziehungswelten heute Sinn und Bedeutung des Sakraments der Ehe erläutert. *Klaus Demmer* lenkt den Blick auf kirchliche Lebensformen, die in Treue zu einer Berufung eingegangen und durchgehalten werden: um die eigene Lebensgeschichte zu einer Berufungsgeschichte werden zu lassen, ist heute neben gesellschaftlichem Nonkonformismus und theologischem Mut auch geistliche Lebenskunst erforderlich. In einigem Kontrast zu den klassischen Lebensformen von Ehe und «geistlichem Stand» steht die bunte Vielfalt heutiger Beziehungswirklichkeiten, die von *Mirja Kutzer* in einem Essay über Botho Strauß' Buch *Paare, Passanten* eindrücklich gespiegelt wird. *Georg Essen* schließlich bietet eine geschichtstheologische Skizze über das Motiv der «Treue Gottes zu uns», das der dramatischen Freiheitgeschichte zwischen Gott und den Menschen als Vorzeichen vorangestellt werden kann.

Die Perspektiven eröffnet der Tübinger Neutestamentler *Peter Stuhlmacher* mit einer wohlwollenden, kritische Rückfragen aber nicht zurückhaltenden Würdigung des Jesus-Buches Joseph Ratzingers. Damit folgt auf die Replik von Rabbiner Jacob Neusner (vgl. *COMMUNIO*-Heft 3/2007) nun die Stellungnahme eines evangelischen Exegeten, der zuletzt eine viel beachtete «Biblische Theologie des Neuen Testaments» vorgelegt hat. In einer gewissen Nähe zum Rahmenthema des Heftes bietet *Hubert Philipp Weber* dogmatische Randglossen zur Rede von der Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes. Als einen Akt der Treue zur organisch gewachsenen Liturgie-Tradition will Papst Benedikt XVI. die Wiedermulassung des tridentinischen Ritus in der von Johannes XXIII. verabschiedeten Form von 1962 verstanden wissen, die er in seinem jüngst veröffentlichten *Motu proprio Summorum pontificum* verfügt hat. Über Hintergründe, Anliegen und Argumentation des päpstlichen Schreibens, das hierzulande nicht nur mit Wohlwollen aufgenommen wurde, informiert in einem wohlthuend nüchternen Kommentar der Vorsitzende der Schweizer Bischofskonferenz, *Kurt Koch*.

ANMERKUNGEN

¹ Hannah ARENDT, *Vita Activa oder: Vom tätigen Leben*, München 1981, 231.

² Thomas BERNHARD, *Alte Meister. Komödie*, Frankfurt/M. (1985) 1988, 30.

³ Zitiert nach Paul F. PALMER, *Was not tut: eine Theologie der Ehe*, in: IKaZ Communio 3 (1974) 405–420, hier 410.

⁴ Hans Urs von BALTHASAR, *Das Weizenkorn. Aphorismen*, Einsiedeln – Trier ³1989, 33.

⁵ Botho STRAUSS, *Die Fehler des Kopisten*, München 1997, 60.

⁶ Paul CELAN – Peter SZONDI, *Briefwechsel*, hg. von Christoph König, Frankfurt/M. 2005, 48.

⁷ Hanns-Josef ORTHEIL, *Die große Liebe*. Roman, München 2003, 10.

⁸ Botho STRAUSS, *Der Untenstehende auf Zehenspitzen*, München – Wien 2004, 108f.

⁹ Zitiert nach Hans Urs von BALTHASAR, *Das Weizenkorn. Aphorismen*, Einsiedeln – Trier ³1989, 88.

¹⁰ Karl BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, Zollikon–Zürich 1953, Bd. IV/1, 72.

¹¹ Zitiert nach Hans Urs von BALTHASAR, *Augustinus. Das Antlitz der Kirche*, Einsiedeln–Köln 1942, 158.

¹² Erik PETERSON, *Marginalien zur Theologie und andere Schriften*. Mit einer Einführung von Barbara Nichtweiß, Würzburg 1995, 141.

¹³ Vgl. Robert SPAEMANN, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen «etwas» und «jemand»*, Stuttgart ²1998, 235–247.

ROBERT SPAEMANN
IM GESPRÄCH MIT HOLGER ZABOROWSKI

EIN TIER, DAS VERSPRECHEN UND VERZEIHEN DARF...

Holger Zaborowski: Herr Professor Spaemann, vielen Dank dafür, dass Sie sich Zeit genommen haben, um über das Versprechen und Verzeihen zu reden. Wir begegnen dem Versprechen in eigentlich ganz verschiedenen Kontexten: Es wird von Wahlversprechen gesprochen oder von Eheversprechen, aber es gibt auch Versprechen gewissermaßen kleinerer Natur, dass ich etwa verspreche, die Blumen heute Nachmittag zu gießen, oder dass ich versprochen habe, zu einer bestimmten Zeit hier zu sein. Die Frage an Sie, an den Philosophen, ist nun: Was ist all diesen verschiedenen Phänomenen, diesen verschiedenen Arten des Versprechens gemeinsam? Was ist das eigentlich – das Versprechen? Und wie geht das eigentlich: etwas zu versprechen?

Robert Spaemann: Versprechen geschieht ja in der Regel gegenüber einem anderen Menschen. Es gibt dem anderen Menschen die Möglichkeit, von mir bestimmte Dinge zu erwarten, und zwar nicht nur die Möglichkeit, sondern das Recht, den Anspruch. Ich räume im Versprechen dem anderen einen Anspruch ein, zum Beispiel dass die Blumen gegossen werden. Er ist berechtigt, das von mir zu erwarten. Wenn ich das nicht versprochen habe, ist er dazu nicht berechtigt. Ich kann ihn damit überraschen, dass ich das vielleicht tue. Er freut sich dann, aber er kann sich nicht beschweren und sagen: «Du hast aber doch meine Blumen nicht gegossen», wenn ich es gar nicht versprochen habe. Das Eigentümliche beim Versprechen ist, dass ich mich in gewisser Weise unabhängig mache von meinen momentanen Gemüthsstimmungen. Ich habe zum Beispiel keine Lust, die Blumen am Nachmittag zu gießen. Ich habe es aber versprochen, und das ist ein Grund, es zu tun. Das ist eine erstaunliche Fähigkeit des Menschen: Der Mensch kann sich selber unabhängig machen von seinem gegenwärtigen zufälligen Gemüthsstimmung und verwirklicht so ein höheres Maß von Freiheit.

H. Z.: Wenn man von Versprechen spricht, setzt man also voraus, dass der Mensch frei ist. Es zeigt sich, dass der Mensch noch einmal frei sich zu seiner eigenen Natur verhalten kann.

R. Sp.: Ja. Er ist dadurch auch unabhängiger von äußeren Einflüssen, denn meine gegenwärtige Gestimmtheit ist einerseits sozusagen endogen determiniert von irgendwelchen Vorgängen in meinem Körper und andererseits von außen. Beide Bestimmtheiten, sowohl die von der Natur als auch die von äußeren Einflüssen, werden zurückgedrängt, werden eigentlich ausgeschaltet, indem ich sage, ich werde morgen das tun, wovon ich heute entschlossen sei, es morgen zu tun.

H. Z.: Hier liegt also ein sehr interessantes Verhältnis von Freiheit und Natur vor: Der Mensch ist ein Naturwesen, abhängig von recht verschiedenen Einflüssen, und gleichzeitig geschieht im Versprechen ein Akt der Freiheit, indem man frei verspricht, etwas in der Zukunft zu tun, und sich derart an den anderen bindet.

R. Sp.: Ja, es ist natürlich nur eine relative Unabhängigkeit, oder sagen wir: eine Unabhängigkeit in einem bestimmten Rahmen. Ich kann nicht Dinge versprechen, von denen ich weiß, dass ich sie gar nicht tun kann, und es ist mit dem Versprechen eines anderen auch so, dass ich mich besonders zuverlässig darauf stützen kann, wenn ich weiß, dass das, was er versprochen hat, im Rahmen dessen liegt, wozu seine Natur eigentlich disponiert ist. Wenn er mir etwas verspricht, wovon ich schon gleich weiß, dass es für ihn wahnsinnig schwer ist, das Versprechen zu erfüllen, dann werde ich erstens wahrscheinlich das Versprechen gar nicht annehmen wollen, und außerdem würde ich hinterher vielleicht ein gewisses Verständnis dafür haben, dass er es nicht hält, weil er mehr versprochen hat, als er eigentlich konnte. Das ist übrigens auch eine Sache, die hier wichtig ist zu bedenken, dass man das Versprechen eines anderen nämlich ablehnen kann. Jemand kann sagen: «Ich will dir das versprechen», und ich sage: «Bitte versprich es mir nicht, ich freue mich, wenn du es tust, aber ich möchte nicht, dass du dich da bindest.» Das kann ich einerseits tun aus Rücksicht gegen ihn, weil ich ihn nicht in die unangenehme Lage bringen will, hinterher etwas tun zu müssen, was er eigentlich sehr ungern tut, und ich kann es auch abweisen, weil ich es nicht so recht glaube, dass er es tun wird, und dann möchte ich, dass er es gar nicht erst verspricht.

H. Z.: Bedeutet dies, dass Versprechen immer ausdrücklich sein müssen?

R. Sp.: Gibt es unausdrückliche Versprechen? Ich denke, versprechen hat etwas mit Sprechen zu tun. Es gibt zwar die berechtigte Erwartung eines anderen, dass ich etwas tue, was ich oft schon getan habe. Da liegt ein Problem. Rousseau zum Beispiel sagte, dass er nie Menschen in Not geholfen habe – typisch Rousseau! –, weil dadurch eine gewisse Erwartungshaltung

entstehe, dass nämlich jemand auch in Zukunft wieder von dem, der ihm geholfen hat, erwartet, dass er ihm wieder hilft, und diese Erwartungshaltung wollte Rousseau nicht erzeugen. Er wollte sozusagen immer frei bleiben, zu tun, wozu ihm gerade zumute war. Darum hat er diese Erwartung nicht gestiftet. Und wir kennen das ja alle. Es ist tatsächlich so, dass einem Mensch, dem ich häufiger und regelmäßig eine bestimmte Hilfe habe zukommen lassen, dass dieser Mensch erwartet, dass ich das auch weiter tue, und dass eine bestimmte Verstimmung entsteht bei vielen Menschen, wenn ich damit aufhöre. Es sind eigentlich nur sehr reife und nachdenkende Menschen, die dann nicht verstimmt sind, weil sie sich sagen, dass sie doch dankbar sein sollen, dass ihnen jemand so viel geholfen hat, und dass sie nicht erwarten können, dass er das immer tue. Aber tatsächlich ist es so, dass es fast wie ein Versprechen wirkt – aber es ist kein Versprechen. Das Versprechen muss ausdrücklich sein.

H. Z.: Sie haben gerade Rousseau zitiert. Wenn man sich Rousseaus Position anschaut, könnte man meinen, dass das auch in gewisser Weise die Position einer «hypothetischen Zivilisation», also unserer Zivilisation ist. Gibt es heute eine Krise des Versprechens?

R. Sp.: Ganz ausgesprochen: Ja. Wir leben in einer funktionalistischen Zivilisation, die ich auch hypothetische Zivilisation genannt habe. Marx hat sie übrigens als Warengesellschaft schon beschrieben. Wir erleben das heute sehr stark, dass alles sich in Ware verwandelt, und das bedeutet, dass alles ersetzbar wird durch funktionale Äquivalente, und das bedeutet auch, dass so etwas wie Unbedingtheiten, wie sie durch Versprechen gestiftet werden, äußerst ungern akzeptiert werden. Natürlich, Verträge gibt es nach wie vor, Verträge die auch juristisch sanktioniert sind. Das ist übrigens eine Art unausdrückliches Versprechen. Wenn ich zum Arzt gehe, und er schickt mir später eine Rechnung, kann er erwarten, dass ich diese Rechnung bezahle. Das habe ich vorher nicht versprochen, weil das selbstverständlich ist, aber es ist sanktioniert durch den Staat, der für die Einhaltung der Verträge sorgt. Aber jenseits solcher vertraglicher Verhältnisse ist das Versprechen in gewisser Hinsicht ein Fremdkörper geworden in unserer Zivilisation. Das hängt auch damit zusammen, dass die Meinung des Menschen von sich selbst, von seiner eigenen Freiheit, geringer geworden ist. Die Menschen halten sich nicht für frei, sie sind nicht mehr Tiere, die versprechen dürfen, wie Nietzsche gesagt hat, sondern sie wollen gerne Tiere sein, die gar nicht versprechen können. Und sie denken schon, wenn sie ein Versprechen geben, dass sie gar nicht wissen, wie ihnen übermorgen zumute sein wird. Aber das Wesen des Versprechens ist es gerade zu sagen, dass man sich davon unabhängig macht. Natürlich, ganz unabhängig davon

sind wir nie, denn es kann zwar sein, dass ich übermorgen keine Lust habe, das zu tun, was ich versprochen habe, und ich es trotzdem tue, weil ich es versprochen habe. Es kann aber auch sein, dass ich meine Gesinnung geändert habe und der Meinung bin, Versprechen brauche man nicht zu halten, oder ich will dieses Versprechen eben einfach nicht halten. Dagegen ist kein Kraut gewachsen. Da hilft nur entweder die staatliche Sanktion oder die religiöse. Es war immer eine Gewohnheit der Christen, um die Gabe der Beharrlichkeit zu bitten, denn wenn mir die abhanden kommt, dann nützt es auch nichts, wenn ich ein Versprechen abgegeben habe.

H. Z.: Sie haben gesagt, dass die Menschen sich heute nicht mehr als frei sehen wollen. Spielt aber nicht auch eine Rolle, dass viele Menschen sich als so frei sehen, dass sie nicht gebunden sind – selbst nicht an ihre eigenen Versprechen?

R. Sp.: Ja, das ist ein Verständnis von Freiheit. Freiheit in diesem Sinne heißt, dass ich in jedem Augenblick tun kann, wonach mir gerade zumute ist. Aber das tut jedes Tier. Es ist die tierische Form von Freiheit, als Unabhängigkeit von äußeren Zwängen. Aber das spezifisch Menschliche ist etwas anderes, und diese tierische Freiheit ist natürlich jeder Beeinflussung ausgesetzt, wie ich zu Anfang sagte. Sowohl meine eigenen Stimmungen als auch Einflüsse von außen können sich ungehemmt breitmachen, wenn ich nicht mehr gebunden bin an das, was ich versprochen habe. Natürlich gibt es beim Menschen auch das Phänomen, dass er ohne Versprechen sich von gegenwärtigen Stimmungen unabhängig macht. Man denke etwa an jemanden, der eine große Arbeit in Angriff genommen hat, eine wissenschaftliche Arbeit etwa, oder an einen Künstler, einen Musiker, der übt, lange Durststrecken durchmachen muss und Dinge tut, die ihm eigentlich keine Spaß machen, zu denen er oft auch keine Lust hat, aber er hat sich das vorgenommen und tut das. Das ist natürlich auch Freiheit in dem Sinne, dass man nicht einfach nur von seiner Natur abhängig ist. Das Spezifische des Versprechens ist es aber, dass ich einem anderen einen Anspruch einräume und dadurch mir – wenn Sie so wollen – die Freiheit nehme, also mich der Freiheit beraube, tun zu können, wonach mir gerade zumute ist.

H. Z.: Das führt zu einem vielleicht etwas weiteren oder einem grundsätzlicheren Themenbereich, nämlich zu der Frage, ob und wie es möglich ist, Menschen, Menschsein, Personsein als Versprechen zu verstehen, da wir gerade noch einmal über den Anspruch des anderen nachdenken, den er an mich stellt, wenn ich mich mit einem Versprechen an ihn binde. Sie haben häufiger ausgeführt, dass die Person eigentlich schon ein Versprechen ist.

R. Sp.: Wir sind eben natürliche Wesen wie andere Lebewesen auch, die Wünsche haben und Begierden und Lust und Angst und Furcht, und gleichzeitig sind wir Wesen, die sich zu dieser ihrer Natur verhalten können. Darin liegt nun das Versprechen, das die Person ist. Sie ist sozusagen das Versprechen, Versprechen zu halten. Dieses «Meta-Versprechen» sind wir, wir «geben» es nicht, denn dies führte zu einer unendlichen Iteration, also zu Unsinn. Man könnte ja immer wieder rückfragen: «Ja, aber dieses Versprechen, dein Versprechen zu halten, wirst du das denn halten?» Nein, es ist das Wesen der Person, sie ist das Versprechen, Versprechen zu halten. Und deshalb müssen wir uns auf den anderen verlassen, wie wir so schön sagen im Deutschen: sich verlassen. Es gibt allerdings auch den Satz: «Ich kann mich auf mich verlassen in bestimmten Dingen». Das ist das, was wir Tugend nennen. Tugend, die durch lange Einübung Gewohnheit, damit Sicherheit schafft, so wie ein Pianist, der lange geübt hat und vor dem Konzert sagen kann: «Ich kann mich auf mich verlassen, ich weiß, das wird klappen». Und so ist es auch mit dem Versprechen. Es gibt Menschen, bei denen sagen wir: «Der hat das versprochen, der wird es halten, ich kenne ihn.» Es gibt auch Menschen, bei denen wir sagen: «Er ist leichtfertig, er verspricht gerne, das heißt nicht unbedingt, dass er es hält.» Aber damit degradiert er sich selbst, degradiert das Versprechen, das er als Person ist. Dieses Versprechen ist ein Versprechen, Versprechen zu halten.

H. Z.: Das würde nun bedeuten, dass die Krise des Versprechens mehr ist als die Krise eines einzelnen Phänomens oder einzelnen Aktes, sondern letztlich auf so etwas wie eine Personenvergessenheit zurückführt, auf ein mangelndes Selbstverständnis des Menschen als Person, auch eben des anderen als Person.

R. Sp.: Ja, das erleben wir ja auch. Wir erleben eine Destruktion des Personenbegriffs. Theoretisch in der Philosophie zum Beispiel steht dafür David Parfit, für den Personsein nur besteht in augenblicklichen momentanen Bewusstseinszuständen. Wenn ich zum Beispiel schlafe, ist mein Bewußtsein ausgelöscht. Wer dann aufwacht, ist eine neue Person, d.h. eigentlich könnte man nach Parfit überhaupt nicht versprechen, es wäre nämlich eine andere Person, die das Versprechen, das ihre Vorgängerin gegeben hat, erfüllen muß. Aber wieso soll sie es erfüllen, wenn sie es gar nicht versprochen hat? Das bedeutet also von der Position Parfits her gesehen, dass es gar keine Verpflichtung gibt, Versprechen zu halten. Parfit ist nur ein Extrem. Trotzdem steht hinter dieser Position heute eine weit verbreitete Auffassung, das kann man besonders beim Eheversprechen sehen. Junge Leute schwören zwar ewige Liebe, aber sie haben im Hinterkopf schon, dass solche Schwüre zum Ritual von Liebe gehören, aber dass man sie nicht

zum Nennwert nehmen darf. Und das Eheversprechen hat nun noch mal eine andere Eigentümlichkeit gegenüber anderen Formen des Versprechens. Es verpflichtet, bindet mich nämlich nicht nur zu bestimmten Handlungen oder Unterlassungen, sondern mit ihm binde ich meine ganze Existenz und Biographie an die des anderen. Menschen verändern sich ja. Der andere verändert sich, ich verändere mich. Wie kann dann überhaupt ein solches Versprechen funktionieren, wenn man doch gar nicht weiß, wie man in 20 Jahren, wie der andere sein wird. Es ist nur möglich, wenn Menschen entschlossen sind, die Entwicklung, die Weiterentwicklung, die Veränderung ihrer Natur strikt zu verknüpfen mit den Entwicklungen, den Veränderungen der Biographie des anderen. Meine Biographie ist nicht eine, die sich selbständig entwickelt, und die des anderen entwickelt sich auch selbständig, und dann sehen wir nach 20 Jahren, ob es noch passt, sondern die Entwicklung war eine, wo jeder sich in Funktion der Entwicklung des anderen entwickelte. Das bedeutet: Eheleute sind wirklich eine Einheit, und die Ehe ist eine Institution, mit der die beiden sich als Einheit repräsentieren und nicht mehr als zwei getrennte Biographien.

H. Z.: Sehen Sie, wenn wir von der Krise des Versprechens sprechen oder davon, dass oft Versprechen gegeben, aber nicht gehalten werden, sehen Sie eine Möglichkeit, noch einmal neu so etwas wie die Kunst des Versprechens zu lehren? Sind Sie skeptisch oder eher optimistisch, was die zukünftige Entwicklung betrifft, denn man könnte ja auch sagen, dass gerade in der jüngeren Generation durchaus das Versprechen oder auch Akte des Versprechens wieder eine größere Rolle spielen?

R. Sp.: Man kann noch nicht genau sehen, wohin das geht. An sich ist Treue eine Tugend, die auch von jungen Menschen hoch geschätzt wird, gleichzeitig legt sich aber doch eine Art Mehltau über diese Gestimmtheiten, weil zum Versprechen auch gehört, dass ein anderer das Versprechen ernst nimmt. Wenn ich verspreche und weiß, dass der andere mein Versprechen gar nicht ernst nimmt, dann ist die Motivation auch nicht sehr groß, es wirklich zu halten. Das Versprechen muss angenommen werden. Dann erst entsteht die Gegenseitigkeit, bei der man die Entwicklung des einen nicht mehr von der des anderen einfach trennen kann. Natürlich bleiben die beiden selbständige Menschen, jeder bleibt er selbst. Es ist sogar ein besonders individuelles Abenteuer, eine Biographie zu haben, deren Rahmen durch eine so eindeutige Vorgabe vorherbestimmt ist. Das ist wie in der Kunst. Je strenger die Kunstregeln sind, desto größer ist oft die Genialität des Künstlers, sich im Rahmen dieser Regeln dann wirklich auszudrücken.

H. Z.: Wir haben gesehen, dass das Versprechen in den Bereich, die Erfahrung des Unbedingten führt. Bedeutet das, dass Versprechen eigentlich nur unter Rückgriff auch auf den Gottesbegriff voll verstanden werden können, d.h. kann eine Gesellschaft, bei der man den Ausfall oder eine Krise des Gottesbegriffes feststellen kann, überhaupt noch versprechen?

R. Sp.: Es gibt elementare Regungen, die zum Menschen gehören und von denen man sagen kann, dass sie letzten Endes zu Gott führen. Und wenn der Gottesbegriff destruiert wird, dann wird das auch destruiert, aber das gilt für die Moral überhaupt. Man kann nicht sagen, ein Mensch müsse an Gott glauben, um moralisch zu sein. Nur: ein moralischer Mensch, dessen Gottesglauben zerstört wird, dem wird die Grundlage seiner Moralität entzogen, sie steht dann auf schwachen Füßen. Und so ist es mit dem Versprechen. Gott sei Dank gibt es ein natürliches Vertrauen der Menschen zueinander, das ist nicht grenzenlos, aber es kann manchmal sehr groß sein. Ich bin vor einiger Zeit in Rom gewesen. Ich war bestohlen worden, ich hatte kein Portemonnaie, keinen Ausweis, alles war weg. Ich saß im Flughafen, mein Flugzeug hatte ich auch verpasst, und verhandelte mit den Damen dort, ob ich vielleicht ein Ticket für einen anderen Flug der gleichen Gesellschaft bekommen könnte, dann sagte sie, ich müsse ein neues Ticket kaufen. Aber ich hatte ja kein Geld mehr. Dann kam zufällig ein Pilot daher, der gerade nicht fliegen konnte, weil der Ätna ausgebrochen war, und sprach mich an, weil ich da etwas ratlos herumstand, und ich erzählte ihm, was mir passiert war, und er sagte, ich solle mich einmal hinsetzen, er komme gleich wieder. Und dann kam er und hatte für mehrere Hundert Euro ein Ticket gekauft, gab es mir und sagte, ich könne ihm das Geld ja schicken, wenn ich nach Hause komme. Ich sagte: «Sie kennen mich doch gar nicht, ich habe auch keinen Ausweis.» «Sie werden mir das schon wieder schicken», sagte er. Ich habe es ihm natürlich sofort wieder geschickt. Das ist eine wunderbare Geschichte. Gott sei Dank gibt es das. Ob dieser Mensch an Gott glaubt oder nicht, das weiß ich nicht, aber was ich wohl weiß, ist, dass er etwas wirklich Sinnvolles getan hat. Das aber kann man nur sagen, wenn man an Gott glaubt.

H. Z.: Es ist nun unsere Erfahrung, dass Versprechen oft gebrochen werden – wir haben darüber schon kurz gesprochen. Wie ist das einzuschätzen aus der Sicht der Moralphilosophie, das gebrochene Versprechen, und wie sehen mögliche Reaktionen des Menschen auf den Bruch eines Versprechens aus?

R. Sp.: Es gibt da verschiedene Fälle. Es kann der Fall eintreten, dass ich etwas so Dringliches und Wichtiges zu tun habe, dass ich ein Versprechen, das weniger wichtig ist, nicht halte. In der Erwartung, dass der andere,

wenn er das wüsste, sofort mich dispensieren würde. Und ich werde ihm das auch erzählen, und er wird sagen: «Das ist ja klar, du musstest das machen.»

H. Z.: Quasi antizipieren sie die Dispens?

R. Sp.: Ja, das gibt es, und das muss es auch geben. Dann gibt es den Bruch von ernsthaften Versprechen, die man nicht einfach entschuldigen kann dadurch, dass es etwas Wichtigeres gibt, also zum Beispiel das Versprechen, das ich einem Sterbenden gebe, nach seinem Tod etwas zu tun. Von der Erfüllung des Versprechens hängt objektiv nichts ab. Wenn man sich deshalb leichtfertig darüber hinwegsetzt, hat man ein wesentliches Element seiner Menschlichkeit aufgegeben. Gerade Versprechen gegenüber Sterbenden scheinen mir exemplarisch zu sein. Außerdem gibt es den Bruch des Versprechens aus Schwäche, etwa Vergesslichkeit, und dann die vielen Treuebrüche in der Ehe. Ein Ehebruch ist ein Bruch – das muss man sich ganz klar machen – und ermächtigt auch den anderen, sich zu trennen von dem, der die Ehe gebrochen hat. Aber er nötigt ihn – Gott sei Dank – nicht dazu, und es ist deshalb, glaube ich, ein großer Unterschied, ob jemand überwältigt von Leidenschaft – wie man so sagt – die Ehe bricht, aber doch versucht, wieder in sie zurückzukehren, oder ob er die Ehe wirklich in dem Sinne bricht, dass er eine andere Frau heiratet. Das ist keine Handlung aus Leidenschaft, sondern das ist eine voll bewusste Handlung, in der ich das, wozu mich die Natur gebracht hat, nun nachträglich ratifiziere. Das scheint mir eine ganz schwerwiegende Sache zu sein, die man also von einem vorübergehenden Bruch des Eheversprechens unterscheiden muss.

H. Z.: Jemand könnte aber sagen, es gehe hier darum, dass wechselseitig das Versprechen rückgängig gemacht werde ...

R. Sp.: Das könnte man sagen, wenn derjenige, dem ich das Versprechen gegeben habe, mich dispensiert von der Einhaltung. Und wenn wir uns gegenseitig dispensieren, dann existiert die Ehe eben nicht mehr. Es ist aber nicht das, was Menschen, die heiraten und die sich wirklich gegenseitig lieben, intendieren, sondern sie meinen, dass sie tatsächlich dieses Versprechen sanktionieren dadurch, dass sie es einem Dritten geben. Erstens ist es interessant, dass bei der Heirat Zeugen nötig sind. Die Zeugen sind ganz wichtig. Ein Versprechen, das sich zwei unter vier Augen geben, ist zwar auch ein gültiges Versprechen, es ist aber keine Ehe, sondern erst dadurch, dass es vor Zeugen gegeben wird, wird es zu einer äußeren Realität. Im christlichen Verständnis ist es ein Versprechen, das Gott gegeben wird. *Entre les étoiles, le seigneur a écrit ton nom*, hieß mal so ein französischer Schlager, es ist in den Sternen geschrieben. Da können wir es gar nicht wieder runter holen.

H. Z.: Wir haben also in der Regel nicht die Möglichkeit, in einer freien Weise über unser eigenes Versprechen nochmals zu verfügen, weil wir uns im Versprechen an den anderen Menschen binden. Aber im Falle des Bruches ist natürlich auch die Haltung oder der Akt der Verzeihung möglich. Sie haben einmal den Akt der Verzeihung als einen in ganz besonderer Weise schöpferischen Akt bezeichnet. Vielleicht können Sie zum Abschluss des Gespräches kurz über diesen komplementären Akt des Versprechens etwas sagen.

R. Sp.: Das Verzeihen ist insofern komplementär, als ich im Verzeihen ja dem anderen erlaube, wieder Person zu sein und wieder das Versprechen zu sein, das er als Person ist, und ihn nicht festlege auf das, was er einmal getan hat. Ich sage eben nicht: «Du bist nun einmal ein solcher, fertig.» Das ist komplementär zu der Unverschämtheit, die darin liegt, dass jemand etwas Schlimmes tut und dann dem anderen sagt: «Ja, so bin ich eben. Du musst mich nehmen, wie ich bin.»

H. Z.: Die reine Faktizität ...

R. Sp.: Im religiösen Raum wird oft gesagt, Gott akzeptiere uns so, wie wir sind. Das kann man richtig verstehen, aber es wird oft falsch verstanden. Die Botschaft Jesu fängt nicht damit an, dass Jesus sagt, Gott nehme uns so, wie wir sind, sondern sie fängt damit an, dass er uns auffordert, anders zu sein, d.h. uns zu bekehren. In der Verzeihung erlaube ich dem anderen, sich von seiner Natur zu distanzieren, von seinem Sosein. Durch die Verzeihung hört der andere auf, ein Lügner zu sein. Aber dazu gehört eine Erlaubnis von außen. Das ist, glaube ich, das Wesen der Verzeihung. Wenn Menschen sagen, etwas können sie sich selbst nicht verzeihen, dann ist das Unsinn. Man kann sich überhaupt nichts selbst verzeihen. Das ist Arroganz. Angewiesen sein auf Verzeihung, das ist entscheidend. Und im Christentum ist es überhaupt das A und O. Da steht Verzeihung am Anfang. Wem weniger vergeben wurde, der liebt auch weniger.

H. Z.: Wir können also auch sagen, der Mensch oder die Person ist zunächst einmal dasjenige Wesen, das verzeihen kann und darf ...

R. Sp.: Ja, das ist sogar noch größer als das Versprechen-Dürfen, weil es in gewisser Hinsicht schöpferisch ist und dem anderen erlaubt, ein neuer Mensch zu sein.

H. Z.: Oder – in gewandelter Weise – wieder der alte Mensch ...?

R. Sp.: Ja. Oder es erlaubt dem anderen, nicht einfach definiert zu sein durch das, was er getan hat.

H. Z.: Und damit gibt sich auch die Möglichkeit eines Neuanfangs?

R. Sp.: Ja. Freiheit ist wesentlich an Interpersonalität gebunden. Wir sind frei nicht als isolierte Individuen, sondern wir sind frei, indem wir uns gegenseitig erlauben, frei zu sein.

H. Z.: Dies ist ein schönes abschließendes Wort. Professor Spaemann, ich danke Ihnen ganz herzlich für dieses Gespräch.

JULIA KNOP · FREIBURG

EINSTIMMEN IN DIE VERHEISSUNG

Zur Theologie des Ehesakraments

1. Das Gesetz der Liebe

Menschen heiraten, weil sie (einander) lieben. Sie gehen auseinander, weil sie (nicht mehr oder eben einen anderen) lieben – nicht, «um die Last der Liebe endlich abzustreifen, sondern weil das Gesetz der erfüllten Liebe dies verlangt. Der späte Turnbau zu Babel, aus Scheidungsurteilen errichtet, ist ein Denkmal der enttäuschten, überhöhten Liebe.»¹

Das Gesetz der Liebe ist in gegenwärtiger Beziehungsrealität ambivalent geworden. Es erlaubt und rechtfertigt die Bindung zwischen zwei Menschen, deren soziale, religiöse oder nationale Verschiedenheit es noch vor wenigen Jahrzehnten ausgeschlossen hätte, dass sie einander überhaupt näher kennen lernen. Es gibt einer Partnerschaft ihr Maß und ihr Recht, es überwindet alle Differenzen. Das Gesetz der Liebe wird allerdings auch bemüht, wenn es darum geht, sich aus den Fesseln einer alten Bindung zu befreien und der Verheißung einer neuen Partnerschaft zu folgen. Fast jeder Liebesfilm folgt dieser Logik, nach der «nur die Liebe zählt», die bisweilen eben auch dazu zu drängen scheint, den ehemals Geliebten zugunsten einer neuen Liebe zu verlassen. Das Gesetz der Liebe wird tragisch, wo es die Treue zum Partner und allzu oft auch die Verlässlichkeit gegenüber den gemeinsamen Kindern aufkündigen lässt. Es sanktioniert den Bestand ebenso wie die begrenzte Haltbarkeit von Partnerschaft und Familie, die nicht nur als Faktum anzuerkennen sei, sondern die frühzeitig und fair zu regeln längst zur Norm ehelicher wie nichtehelicher Lebensformen geworden ist. Denn Gefühle, so heißt es, kann man nicht versprechen,² und so wird noch im Scheitern einer Partnerschaft das Gesetz der Liebe bemüht, das einer erkalteten Beziehung ein einvernehmliches, «ehrliches» Ende setzt. Die Liebe, so scheint es, verlangt unbedingt ihr Recht, auch wenn an ihre Unsterblichkeit kaum noch jemand glauben mag. Liebe ist alles – und weil sie «Alles» ist, ist sie selbst nicht justiziabel.

JULIA KNOP, geb. 1977, Dr. theol., 1995-2001 Studium der Kath. Theologie und Germanistik in Bonn und Münster; Wiss. Assistentin an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i.Br.

Das allgemeine Bedürfnis nach Liebe in ihrer romantischen, gefühlbetonten Gestalt ist geschichtlich ebenso beispiellos wie die Variabilität der Lebensformen, die als Massenphänomen zur Signatur der modernen westlichen Gesellschaften geworden ist. Brüchigkeit und Vergötzung der Liebe und ihrer institutionalisierten Form, der Ehe, fallen zeitgeschichtlich zusammen und hängen wohl auch sachlich zusammen. Denn dieselben Faktoren, die die Bedeutung der Zweierbeziehung so immens erhöhen, drohen ihren Bestand unmöglich zu machen: An die Stelle der Enge, wenn auch Verlässlichkeit eines einheitlichen, lebensumgreifenden Ethos und einer linearen (Aus-)Bildungsbiographie sind Möglichkeit und Zwang zur dauerhaft flexiblen Wahlbiographie getreten, ob es sich nun um Beruf oder Wohnort, um Partner, Nachwuchs oder Lebensform handelt. Persönliche Beziehungen werden ausschlaggebende, oft ausschließliche Schutzfaktoren der eigenen Identität, die in früheren Generationen homogenere Gruppen in Familie und Arbeitswelt sowie soziale Institutionen und Prägungen mit abfederten.³ Leitbild dieser personbezogenen Stabilität des Einzelnen und seiner Sinnerfahrung ist die Intimität der erfüllten Zweierbeziehung.

Da Gefühle vermeintlich nicht trügen, steht die romantische Liebe damit unter einem ungeheuren Anspruch und Erfolgsdruck. Vor allem der Geliebte ist es, der mich «Ich» sein lässt, *weil* er mich liebt. Als diesen brauche ich ihn – als Mich-Liebenden. Jean-Paul Sartre spricht in diesem Zusammenhang von der Paradoxie, um der Liebe willen die Freiheit des anderen in Fesseln zu wünschen. Der Liebesbedürftige braucht die Liebe des anderen *als* Liebe, als frei geschenkte, doch soll sie dauern, vor allem die eigene Veränderung unverändert überdauern. Sie soll verlässlich sein, ohne das Risiko der Flexibilität auch des Anderen, des Verlustes und der Gleichgültigkeit.⁴

2. Gefühlsvertrag – Ehevertrag – Vertragsehe

Die große Chance der modernen Partnerschaft, dass sie weitgehend unabhängig von ökonomischen, sozialen und religiösen Bindungen, Bedürfnissen und Erwartungen eingegangen werden kann, ist zugleich ihre Schwierigkeit: Worauf der gemeinsame Lebensentwurf gründet, ist – fast nur noch – Liebe.⁵ Auf dieser Basis müssen zwei Wahlbiographien zusammenfinden und ihr bleibendes Bedürfnis nach Flexibilität und Authentizität austarieren, sich selbst ihre Rollen und Aufgaben geben, ihre Gemeinsamkeit regeln. Alles ist verhandelbar und deshalb verhandlungsbedürftig. Das Konfliktpotenzial eines gemeinsamen Alltags zweier Lebenspartner ist gegenüber früheren Generationen um ein Vielfaches gestiegen. Schwimmweste der modernen Gefühlsbeziehung jenseits überkommener Rollen und Sicherheiten ist der Vertrag, der in unterschiedlicher Gestalt die Beziehungsrealität prägt: als notariell geschlossener Ehevertrag zur Vermögensregelung, als stan-

desamtliche Regelung der zwei Namen, als alltagspragmatische Vereinbarung der zwei Konten, Telefonnummern, Türschilder und Arbeitszimmer, oder im Fall der Elternschaft jenseits der Ehe als ausdrücklich anerkannte Vaterschaft bzw. als ausdrücklich geregeltes gemeinsames Sorgerecht. Ob man diese ausgesprochene oder stillschweigende Einhegung einer Partnerschaft nun nüchtern als pragmatische Reaktion auf äußere Anforderungen und Bedingungen der Beziehungsrealität zur Kenntnis nimmt oder negativ als moderne Degression personaler Bindungsfähigkeit qualifiziert – «die Vertragsehe – der *«Gefühlsvertrag»* – ist die Antwort auf die Probleme, vor denen sie schützen soll. Aber sie enthält auch Momente, die ihre Auflösung beschleunigen. Interessen werden nun einklagbar und aufrechenbar, wo bislang der Ausgleich gerade nicht den Maximen des Tausches gehorchte.»⁶

Während der *«Gefühlsvertrag»* die Bedingungen des Gelingens einer Partnerschaft und damit ihren Verlauf in den Blick nimmt, betrachtet der *Ehevertrag* die Partnerschaft aus der Perspektive des möglichen und vertraglich projizierten Scheiterns. In beiden Fällen geht es um eine individuelle Regelung der Bedingungen, die die Partnerschaft konstituieren. Die *Konsens-* bzw. *Vertragsehe*, die seit etwa dem 12. Jh. für Jahrhunderte das kirchliche Eheverständnis prägte, setzt demgegenüber bei der Frage nach Beginn und Gültigkeit des Eheschlusses an. Dem privaten Charakter des Ehe- wie des *«Gefühlsvertrags»*, die die individuelle Zuordnung zweier Wahlbiographien traktieren, steht im kirchlichen Eheverständnis der öffentliche, vorgegebene und in seinen Wesenseigenschaften nicht verhandelbare Charakter der Ehe als *«Institution göttlichen Rechts»* gegenüber.⁷ Die Kategorie des Vertrages betrifft hier gerade nicht die individuellen Bedingungen des Gelingens der Partnerschaft oder die Abwicklung ihres möglichen Scheiterns. Sondern sie betrifft die Frage, ob es sich überhaupt um eine Ehe handelt oder nicht: ob der Wille, den anderen bzw. die andere als Ehepartner(in) im Sinn der *«Institution Ehe»* anzunehmen, gegeben ist und ob diesem Ehewillen keine indispensable Eehindernisse im Weg stehen.

Was aber macht eine Ehe zur Ehe? Die Überlegungen, die kirchlicherseits zur Beschreibung der Ehe als *Vertrag* führten und die im Zweiten Vatikanum (GS 47–52) dieses Modell unter Aufgriff biblischer Bilder in die Kategorie des *Bundes* transformierten, markieren den *Konsens* der Brautleute als entscheidendes Konstitutiv einer christlichen Ehe. Der *Vertrag* ist im kirchlichen Eheverständnis nun zunächst und über Jahrhunderte die Gestalt, die dem ehethologischen Anliegen des *Konsenses* eine justiziable Form gab, indem er gemeinsame Rechte und Pflichten sowie den Zweck der Partnerschaft festschrieb.

Diese Bindung der Eheschließung an das Ja von Bräutigam und Braut bedeutete für das christliche Mittelalter und die beginnende Neuzeit eine epochale Personalisierung und Demokratisierung der Ehe (freie Partner-

wahl, Ehefreiheit auch für Unfreie), die sich nur langsam und gegen Widerstände derjenigen durchsetzten, die vormalig Ehen arrangierten oder eben verhinderten. Selbst das ebenso rezipierte⁸ wie gescholtene *ius in corpus*, das nicht allein der Mann über die Frau erwarb, sondern das die Brautleute durch ihre Eheschließung *einander* übertrugen, kann in einer wohlwollenden Lesart der Geschichte als Beleg für die Aufwertung der weiblichen Personalität und für das Mühen um Abgrenzung gegen die starken leibfeindlichen Strömungen angesehen werden, die die Kirche von Beginn an herausforderten.⁹ Diese Abgrenzung von allzu leibfeindlichen Positionen bedeutete gleichwohl noch keine positive Integration der Sexualität und Geschlechterdifferenz in die Dimension des Personalen, die die Ehe aus ihrer therapeutischen Rolle zur Einhegung der Sexualität und aus ihrer einseitigen Funktionalität auf die Zeugung von Nachwuchs befreit hätte.¹⁰

3. Vom Gut der Ehe

Augustinus betont in seiner antimanichäischen Schrift *De bono coniugali*¹¹, «dass die eheliche Verbindung von Mann und Frau etwas Gutes ist» (3). Gut ist die Ehe für Augustinus, weil sie auf die Zeugung von Kindern und auf die in sich erstrebenswerte, auf Treue angewiesene Freundschaft und Gemeinschaft zwischen Mann und Frau hingeordnet ist. Seine Zusammenstellung der «Ehegüter» – Nachkommenschaft, Treue/Monogamie, Unauflöslichkeit – und sein Verständnis der christlichen Ehe als Symbol für das Verhältnis Christus-Kirche bzw. als Darstellung der Einheit der Menschheit auf Christus hin sollten die kirchliche Eheologie nachhaltig prägen.

Seiner Hochschätzung der Ehe als Gut steht die Bedeutung gegenüber, die Augustinus der Ehe wegen ihrer therapeutisch-medizinalen Kraft zumaß: Die Ehe sei *remedium*, also Heilmittel gegen die Konkupiszenz: ein Instrument, das die leibliche Begierde «in die rechte eheliche Fessel» zu schlagen und so «zur Ordnung keuscher Zeugung» zu bringen vermag (5). Der geschlechtliche Umgang ist für ihn unter der doppelten Bedingung schuldlos/entschuldigt, dass er *innerhalb der Ehe* und *auf Nachkommenschaft hin* vollzogen wird. Kriterium seiner Sittlichkeit ist also, dass er nicht dem *appetitus carnalis*, sondern dem *appetitus parentum* geschuldet ist (11).

Dass die Geschlechtlichkeit des Menschen stets in der Gefahr steht, sich gegenüber dem Personalen und sittlich Geordneten zu verselbständigen, gehört für Augustinus zum *status naturae lapsae* – zur ursündlich gebrochenen menschlichen Natur. Schlüssel für das Verständnis der augustinischen Eheologie ist deshalb die Unterscheidung der supralapsarischen Perspektive: an sich, unabhängig von der Ursünde, ist die Ehe eindeutig ein *bonum* – von der infralapsarischen: faktisch steht die menschliche Natur als Ganze unter dem Zeichen der Sünde, faktisch ist daher die Ehe *als Heilmittel* gegen die

Konkupiszenz ein Gut, die Augustinus vor allem in der geschlechtlichen Begierde verortete. «Die Sexualität ist auf diese Weise als positive Wirklichkeit [aber] ebenso ausgeschaltet wie der Eros, beide werden nur gleichsam auf dem Wege eines Tauschverfahrens zugelassen»¹², welches das Ungeordnete, Unwillkürliche und Lustvolle der geschlechtlichen Antriebe zugunsten eines guten Zwecks, der Zeugung von Kindern, entschuldigend zulässt.

Ungeachtet seiner Engführung der Konkupiszenz auf die Geschlechtlichkeit und seiner negativen Wertung des Eros bringt Augustinus aber eine wegweisende Dimension in die Theologie der Ehe und des Menschen ein: «Menschlich» ist nicht einfach das Walten der (animalischen oder ursündlich gebrochenen) Natur, nicht allein die «Chemie», die zwischen den Partnern «stimmt», sondern ihre personale Formung – etwa durch das Institut der Ehe, das dem zwischengeschlechtlichen Umgang der Menschen eine spezifische Ordnungsgestalt gibt. Es ist dem Menschen gemäß, sich selbst mit Leib und Seele Gestalt zu geben und in diesem Sinn seine natürlichen Regungen zu humanisieren: «Des Menschen Natur ist es, nicht bloße Natur zu sein.»¹³

Die Geschlechtlichkeit, die sexuellen Antriebe und die Differenzierung in Mann und Frau, ist weder als bloß sekundäres, konstruktiv zu überwindendes Additum des Menschen zu vernachlässigen noch auf bloßen Trieb oder bloße Natur zu reduzieren. Sie ragt vielmehr hinein in den Raum des Personalen und damit in die Dimension, die den Menschen über sich hinaus auf das andere seiner selbst verweist.¹⁴ Die leibliche Selbsterfahrung als Mann oder Frau kann als ausgezeichnete Ort seiner Transzendenz- und Kontingenzerfahrung bestimmt werden: Im Bewusstwerden der Geschlechtlichkeit erfahren wir unsere Begrenztheit («Ich bin nicht alles – es gibt ein anderes Geschlecht»), die Nicht-Notwendigkeit, Verdanktheit und Unverfügbarkeit unseres Lebens («Es muss mich nicht geben»; «Ich wurde geboren»), den Zusammenhang von Fortpflanzung und Tod («Ich wurde gezeugt»; «Ich empfangen mich»; «Ich werde mir einmal entzogen»), unsere Bedürftigkeit («Ich allein bin nicht genug»; «Ich begehre den anderen») und unsere geschlechtliche Besonderheit («Ich bin Mensch *als* Mann *oder* Frau, gezeugt von einem Mann *und* einer Frau»).¹⁵ Angelo Scola spricht in diesem Zusammenhang¹⁶ von der grundlegend sponsalen Dimension des menschlichen Wesens (35), die mit dem Bewusstwerden der geschlechtlichen Identität aufscheine. Die kreatürliche Kontingenz und Bedürftigkeit werde nicht nur als Begrenztheit und Verdanktheit, sondern zugleich als Verwiesenheit auf Gegenseitigkeit, als Hinordnung auf den geschlechtlich Anderen deutlich, der ebenso fremd und unerreichbar wie faszinierend und attraktiv ist.

Im Rahmen einer solchen – hier nur angedeuteten – bipolaren Anthropologie wird der Leib des Menschen als «Ausdruck der Person» und seine Sexualität als «ursprüngliche, nicht abgeleitete Dimension» (12) deutlich. Theologisch bedeutet dies die Integration der Geschlechterdifferenz und

Geschlechtlichkeit in die Gottebenbildlichkeit (44–74) und die «Unfähigkeit des Menschen [...], die *imago Dei* allein, [abstrakt-leiblos,] außerhalb der Beziehung zum Anderen, zu verwirklichen» (59). Auf dieser Grundlage wird die Ehe in der Tat als *bonum* deutlich: Sie erscheint als wahrhaft humane Gestalt der entschiedenen Zwischenmenschlichkeit. Denn hier entfalten und ergänzen sich Bedürftigkeit und Hingabefähigkeit, die als Grundgegebenheiten der kreatürlichen Selbsterfahrung bestimmt wurden, auf einem Niveau, das der menschlichen Person entspricht: als *ungeteilte* und *in Freiheit verbindlich gewordene* Zuwendung zu dem bzw. der einen konkreten anderen; als Zuwendung, die alle Dimensionen des Menschlichen umgreift und das Gegenüber *als Person*, damit als Zweck an sich selbst, meint, ohne es auf austauschbare, für mich nützliche Qualitäten zu reduzieren.¹⁷

Die klassischen Ehegüter, Einheit und Unauflöslichkeit, existentiell gewendet: die gelebte Treue eines Mannes zu einer Frau, einer Frau zu einem Mann, die sich frei zu gegenseitiger Verbindlichkeit entschieden haben, erscheinen so als Implikate des *bonum coniugum*, der personalen Zuwendung zum Wohl des Partners, die das Zweite Vatikanum der Hinordnung der Ehe auf die Zeugung und Erziehung von Kindern beigesellte (GS 48). Dass dieser ganzheitlichen Sicht der Ehe die personale Kategorie des *Bundes* angemessener ist als die rechtliche Kategorie des *Vertrages* samt gegenseitiger Übereignung des *ius in corpus*, leuchtet unmittelbar ein;¹⁸ ebenso die konziliare Wertschätzung der geschlechtlichen Begegnung, der, human vollzogen, ohne weitere Entschuldigungsgründe sittliche Würde zuzusprechen ist (GS 49).

Zu bedenken ist auch, dass die Einführung der Bundeskategorie keine bloß terminologische, sondern durchaus eine sachliche Entwicklung des kirchlichen Eheverständnisses darstellt:¹⁹ Während ein Vertrag konsensual zwischen zwei «Kontrahenten» zur Erreichung eines gemeinsamen «Zwecks» (*proles*) geschlossen wird, Rechten und Pflichten der Partner benennt (*ius in corpus*) und Bedingungen («Güter») festschreibt, unter denen der Vertrag gültig ist (*Einheit, Unauflöslichkeit*), ist der Bund nicht auf ein Rechtsverhältnis zu reduzieren, sondern er beschreibt eine personale und religiöse Wirklichkeit. Im *Vertragsdenken* ist der Konsens der Partner notwendiges und hinreichendes Konstitutiv, was immer wieder zu dem Kurzschluss einer Totalidentifikation von Ehesakrament und Vertrag führt, wonach nicht nur Sakrament und Vertrag untrennbar seien, sondern das Sakrament nichts anderes sei als der Vertrag (und umgekehrt). Zur Stiftung der Ehe als *Bund* bedarf es des «*Zusammenwirken[s]* des Konsenses der Brautleute mit der Bundesstiftung durch Gott»²⁰, die in der sakramentalen Feier unter Mitwirkung eines *minister ecclesiae* zeichenhaft sichtbar wird. Das Konzil, das die Ehe als Bund betrachtet, spricht konsequenterweise nicht mehr von Ehezwecken, sondern von Hinordnungen: Der Ehebund ist

gerichtet auf das Wohl der Gatten (*bonum coniugum*) und die Zeugung und Erziehung von Kindern (*proles*).²¹

Diese Hinordnungen der Ehe können als irreduzible Dimensionen der einen Ehwirklichkeit verstanden werden. Eine Ablösung des einen Ehezwecks (*proles*) durch einen neuen (*bonum coniugum*) ist nicht gegeben, wohl aber eine qualitative Transformation der Ehezwecklehre in die Kategorie des Bundes. Wie Kindschaft und Partnerschaft ist auch Elternschaft etwas, das nur empfangen werden kann: Einer allein ist nicht genug. Dies gilt bis in Formen der heute möglichen Trennung der Zeugung neuen Lebens von der Geschlechtlichkeit hinein (158–160). Hier zeigt sich die Verwiesenheit (Sponsalität) auf den Partner anderen Geschlechts deutlicher als in anderen Formen der mitmenschlichen Gemeinsamkeit. Die Bewegung von Gabe und Empfang, Hingabe und Erfüllung der Sehnsucht, geliebt zu werden, ist eine Bewegung, in der beide sich auf den anderen hin verlassen und gemeinsam über sich hinaus wachsen. Die anthropologische Grundsituation, der sich jeder Mensch verdankt, ist das Ja der Eltern zum gemeinsamen Überschreiten ihrer selbst auf neues Leben hin.²² Noch das Ja der ungewollt Schwangeren zur Geburt ihres Kindes, das ohne den Vater getroffen werden kann, und sogar das Ja der Schwangeren, die gezielt keinen Vater, sondern einen Erzeuger wollte, ist ein Ja zum empfangenen Kind, zur empfangenen Mutterschaft.

4. Der Konsens und seine Form

Seit dem tridentinischen Dokument *Tametsi* (1563, DH 1813–1816), in allgemeiner Form formuliert im Dekret *Ne temere* (1907, DH 3468–3474), ist die Einhaltung der kirchlichen Eheschließungsform nicht nur geboten, sondern Gültigkeitskriterium einer Ehe. Diese Bestimmung ist in einer gegenüber heute verschiedenen Zuordnung gesellschaftlicher und kirchlicher Instanzen in der Frage der Personenstandsregelung verortet und v.a. dem damaligen Problem der klandestinen Eheschließungen geschuldet, deren sozialen Folgen sie wehren soll (vgl. DH 1814). Sie bindet die Eheschließung trotz der Fokussierung der Ehe-theologie auf rechtliche Fragen in einen liturgischen Kontext ein, der einer sakramentalen Handlung zukommt.

Entsprechend der Bestimmung des Konsenses als Ehekonstitutiv steht dessen Erfragung, Austausch und Bestätigung im Mittelpunkt der kirchlichen Trauung, die nun nicht mehr Vermählung vor der Kirch-tür mit anschließender Brautmesse, sondern Trauungsfeier in der Kirche ist. Dass Vertrag und Sakrament aber als «faktisch identisch»²³ erscheinen, ist damit noch nicht gesagt, zumal der Trauungs-segen konstitutives Element der Feier ist. Gleichwohl entwickelt sich die kirchliche Eheschließung zu einer sakra-

mentalener Feier eigener Art, in der die Frage nach dem Spender des Sakraments durch das Konsens- und Vertragsdenken geprägt ist. Das Ehesakrament, das die Brautleute doch gemeinsam empfangen, spenden sie sich einander, indem sie vor der Kirche ihren Eheschluss erklären – so die allgemeine Auffassung der lateinischen Kirche²⁴ im Unterschied zur orthodoxen Tradition.

Die Assistenz des Priesters oder Diakons besteht darin, dass er den Eheschluss erfragt, den Konsens der Eheleute entgegennimmt (*Ordo celebrandi matrimonium: Receptio*) bzw. bestätigt (Die Feier der Trauung: *Confirmatio*) und den Brautleutesegen erteilt. Dieses Segensgebet schließt im deutschsprachigen Rituale wie zuvor in der *Collectio Rituum* von 1950 unmittelbar an Konsens und *Confirmatio* an. «Liturgietheologisch konstituiert sich das Sakrament der Ehe [...] darum keinesfalls allein aus dem Konsens der Eheleute [...], sondern aus dem Zusammenspiel von Ja des Menschen und Heilshandeln Gottes, von Konsens und anamnatisch-epikletischem Segensgebet über dem Brautpaar.»²⁵ Im lateinischen Rituale geschieht die Bestätigung des Konsenses ebenso wie die in die Eucharistiefeier eingegliederte *Benedictio nuptialis* gegenüber den Eheleuten (*sponsi*), nicht gegenüber den Brautleuten (*nupturientes*) und ist dem vollzogenen Konsens ausdeutend nachgeordnet. Das deutschsprachige Rituale spricht bis zum Ende der Feier durchgehend von Brautleuten. Im lateinischen Rituale erfolgt die *Confirmatio* deprekativ («*Hunc vestrum consensum ... Dominus confirmet*») nach Konsensaustausch und vor Ringsegnung und -tausch; im deutschen Trauungsritus als schlichte Feststellung («Gott, der Herr, hat euch ... verbunden») nach vollzogener Zeichenhandlung des Ringtausches. Das römische Rituale enthielt als *Confirmatio* noch die Formel «*Ego vos coniungo* – Ich verbinde euch zur Ehe», die Adolf Adam wohl wegen der eigenen Stellung, die das Ehesakrament hinsichtlich der Spender- und Assistenzfrage einnimmt, als «theologisch missverständlich» bewertet.²⁶ Die *Collectio Rituum* band den Konsens der Eheleute und die Bestätigung durch den Priester durch das Umwinden der Hände mit der Stola in einer Zeichenhandlung zusammen. Im gegenwärtig geltenden Rituale geschieht diese Zeichenhandlung nur zur *Confirmatio*.

Diese Verschiebungen und Varianten in Rollenverteilung, Zeichen und Handlungsfolge indizieren auf liturgischer Ebene eine gewisse Ratlosigkeit in der Zuordnung von Konsens, Vertrag, Bund und Sakrament, von Spender und Assistent, Form und Materie, Konsens, *Confirmatio* und Segen sowie in der Bestimmung von individuellen und öffentlichen Momenten der Eheschließung. Diese Ratlosigkeit haftet der theologischen Deutung des Ehesakraments in der westlichen Kirchengeschichte insgesamt an, da sie sich dem entwickelten sakramententheologischen Instrumentarium wenigstens teilweise entzieht und, anders als etwa die Entwicklung in der Ortho-

doxie, über weite Strecken stärker von rechtlichen als von liturgischen und systematisch-theologischen Erwägungen geprägt war.

Dies spiegelt auf andere Weise die protestantische Sicht, nach der die Ehe als Schöpfungsinstitut und mangels expliziter Einsetzung²⁷ nicht in die Sakramente des Neuen Bundes eingeordnet ist. Hier setzt die liturgische Handlung, genauerhin der kirchliche Segen, den die protestantischen Eheleute erbitten, keine neue Ehe-Wirklichkeit, sondern sie ist, so die EKD-Schrift *Gottes Gabe und persönliche Verantwortung* (1997)²⁸, die geistliche Dimension des Eheschlusses, der in Deutschland vor dem Standesbeamten geschieht. Der Unterscheidung, die Luthers Traubüchlein (1529) zwischen der Brauttorvermählung und dem Gottesdienst traf, *entspreche* heute diejenige zwischen Standesamt und kirchlichem Traugottesdienst. «In beiden Dimensionen wirkt Gott durch sein Wort – freilich in je verschiedener Weise» (II.3.1). Der weltliche Bereich betreffe die öffentliche Rechtsfigur der Ehe, der geistliche Bereich die individuelle Dimension des Glaubens und des subjektiven Entschlusses. Die kirchliche Handlung wird hier vor allem anthropologisch begründet: Sie sei bewusstes Einrücken des wechselseitigen Entschlusses in den Horizont Gottes und entspreche dem menschlichen Bedürfnis, zentrale Punkte der eigenen Lebensgeschichte in Fest und Ritual zu verdeutlichen. Auffallend ist in dem betreffenden Papier die strikte Zuordnung von weltlichem Eherecht, das immer auch Scheidungsrecht impliziere und dem Prinzip des «fairen Interessenausgleichs am besten Rechnung» (II.3.2.1) trage, und der geistlichen Dimension, für die man auf Hos 1-3 rekurriert, als zwei Seiten ein und desselben Geschehens. «In dieser Asymmetrie und Gebrochenheit [der Ehe Hoseas, die das Missverhältnis Israels zu Gott symbolisiert,] ist die Ehe als dauerhafte und verlässliche Beziehung durch den Widerspruch menschlicher Treulosigkeit hindurch ein Gleichnis der Treue Gottes zu den Menschen» (II.3.2.1).

5. Vor Gottes Angesicht

Was bei Luther der Pfarrer tut, wenn er den Konsens der Eheleute konfirmiert («So spreche ich sie ehelich zu samen»²⁹), vollzieht nach der EKD-Schrift der Standesbeamte (II.3.2). Der Öffentlichkeitscharakter des Konsenses der Brautleute ist ebenso auf kommunale Instanzen übertragen wie die Frage seiner Justiziabilität (II.3.1). Die geistliche Dimension hat im Wesentlichen subjektive Bedeutung – hier geht es darum, ob und wie die Eheleute ihre Ehe unter den Segen Gottes stellen wollen. Demgegenüber verweist die katholische «Formpflicht», so sehr sie in ihrer Entstehung vertragsrechtlichen Überlegungen geschuldet ist, auf eine liturgische Feier, also einen theologischen Gehalt, der nicht auf eine subjektive Dimension engzuführen ist, die der Glaubende der vollzogenen Institutionalisierung seiner

Partnerschaft zumessen kann oder eben auch nicht. In der Feier der Trauung wird Ehe als unverfügbare Wirklichkeit gesetzt. Die Brautleute, die die Kirche betreten, verlassen sie als Eheleute. Das Institutionelle, Öffentliche und das Unverfügbare der Ehwirklichkeit ist hier in der Liturgie, nicht auf dem Standesamt verortet.³⁰

Die sakramentale Eheschließung ist Eintritt in einen Lebensstand in der Kirche, d.h. in eine Gestalt christlicher Existenz, in eine konkrete Form der Christusnachfolge und der Teilhabe am Kreuzesgeheimnis. Hans Urs von Balthasar entfaltet das Ehesakrament im Ausgang von Kategorien wie Ent-eignung und Hingabe des Christen als Gattin und Gatte an Christus. Das Objektive, Unverfügbare der christlichen Ehe wie auch ihres Pendants, der Jungfräulichkeit, geschieht für ihn gerade in der Gestalt des Subjektiven: in Gestalt der Hingabe, des ganzpersonalen Gehorsams, des Gelöbnisses. Diese Form der Hingabe ist ermöglicht und getragen von der Hochzeitlichkeit der Wirklichkeit, die wiederum über eine trinitarische Ontologie und Logik entfaltet wird.³¹

Ehe ist in dieser Perspektive einerseits anthropologisch grundgelegt, da sie als personale Gestaltung der Verwiesenheit auf den Anderen erscheint, die dem Menschen als Mensch entspricht. Diese anthropologische Fundierung wiederum sehen von Balthasar und Scola christologisch vermittelt: Die Analogie zwischen der Ehe einerseits und der bräutlichen Bezogenheit von Christus und Kirche andererseits (Eph 5,31-33) ist keine bloße Dekoration, sondern sachliche Entsprechung: Erlösung muss sich geradezu im Symbol dieser Urform der Ehe als der ersten Vermittlung von Gnade und Heil darstellen. Sie stellt das Sakramentale der Ehe, die zeichenhafte Präsenz und Vermittlung des Heils, das ihr von Beginn aneignen sollte, wieder her.³² Auf dem Boden einer solchen trinitarisch fundierten Schöpfungstheologie ist einer Entgegensetzung von Schöpfungs- und Erlösungsordnung, die die Ehe nur schwer als Sakrament wahrnehmen kann, der Boden entzogen. Ehe ist eingeschrieben in die Grundbewegung alles Wirklichen, die in der Kenosis des Sohnes sachlogisch ihre Bedingung und realgeschichtlich ihren letzten und tiefsten Ausdruck gefunden hat. Als solche ist sie Sakrament. Vor Gottes Angesicht schließen Mann und Frau ihren Bund, der sie als Paar hineinstellt in die Vertikale des Kreuzes.

Auf dieser Ebene ist die Kirchlichkeit des Ehesakraments verortet, die nicht die dekorative Seite der Familienfeier darstellt und die ebenfalls nicht auf Fragen der Kanonistik einzugrenzen ist. Wenn die Ehe Sakrament genannt werden darf, weil sie qualifizierte Christusbegegnung, konkretes Hineingestellt-Werden in die Lebenswirklichkeit Christi als Paar ist, dann ist auch die liturgische Handlung nicht bloßes Beiwerk,³³ das den Öffentlichkeitscharakter des an sich hinreichenden Konsenses der Eheleute sicherte, sondern der Ort, der den Bund der Partner in der Vertikale des Bundes Gottes

mit den Menschen verankert und ihnen Anteil gibt an der Sendung der Kirche.³⁴

6. Das Versprechen der Treue

«Dass du mich liebst, macht mich mir wert [...] du hebst mich liebend über mich» – so formuliert Friedrich Rückert in seinem Gedicht *An den Mond*. «Lieben überhöht den oder die Geliebte(n), verwandelt sie/ihn in Quellen von Möglichkeiten, wo andere nur Fettpolster, Barthaare und (wortreiche) Sprachlosigkeit bemerken.»³⁵ Dichter und Soziologe bringen, einmal auf den Flügeln der Poesie, einmal in der sarkastisch gewürzten Sprache des Beobachters, ins Wort, was wohl das Besondere des Liebens und Geliebtwerdens ausmacht – nicht nur in partnerschaftlicher Liebe, auch in intensiver Freundschaft oder in der Liebe von Eltern zu ihren Kindern, die sie befähigt, sich zu selbstbewussten Menschen zu entwickeln. Die biblische Synonymie von Liebe und Erkennen schließt sich entsprechend der verschiedenen Formen von Freundschaft und Liebe an. Erkannt, verstanden fühlen wir uns am ehesten dort, wo wir geliebt werden, und gegenläufig schmerzt gerade hier das Nicht-verstanden-Werden am meisten. Liebe ermöglicht Authentizität, befreit dazu, ich selbst zu sein. Die genuin menschliche Notwendigkeit und Aufgabe der Selbstüberschreitung, der Offenheit auf das Neue, auf das Andere hin wird hier zur echten Möglichkeit. Denn was der Mensch am nötigsten braucht, was ihm am ehesten entspricht, zu sich selbst kommen und über sich hinauswachsen lässt, kann er nur empfangen.³⁶ Wird es ihm als Liebe geschenkt, wächst er tatsächlich über sich hinaus. Insofern ist Liebe tatsächlich «Alles» – allerdings nicht in Gestalt der Reduktion auf Emotion und Romantik, von der in den gezielt einseitigen zeitdiagnostischen Bemerkungen am Anfang die Rede war. Liebe ist weder auf selbstvergessene Erotik noch auf weltvergessene Romantik einzugrenzen; beide gilt es um des Menschlichen des Menschen willen zu humanisieren.

Ein Modell hierfür gibt Thomas v. Aquin, dessen Analyse der seelischen Kräfte und Leidenschaften auch Jahrhunderte später das Phänomen zwischenmenschlicher Zuneigung trifft. Er unterscheidet verschiedene Stadien bzw. Modi der Liebe.³⁷ Immer wieder geht es um das Verhältnis von Aktivität und Passivität bzw. Wille und Affekt im Phänomen der Menschen- und Gottesliebe. Liebe nennt er das, was «das Prinzip der Bewegung ausmacht, die zum geliebten Ziel hinstrebt» (452). Diese Bewegung wiederum hat eine natürliche, eine sinnenhafte und eine verstandesmäßige Dimension, der die Bewegung des unfreiwilligen Angezogenenseins durch das «attraktive» Gut über das «Wohlgefallen» bis hin zur wählenden Liebe entspricht, die schließlich in Freude mündet. Am Beginn einer jeden Liebesgeschichte steht demnach nicht Aktivität, nicht Freiheit, sondern ein «Erleiden», nämlich das Affiziertwerden durch ein Gut, das als ähnlich (konnatural) und

attraktiv wahrgenommen wird und auf das sich Sehnsucht und Bestreben des von ihm Berührten richten. In der Ausrichtung auf das begehrte Gut taucht dann Freiheitsmoment auf, das es schließlich ermöglicht, sich zu dieser Affektion zu verhalten, die «*Coaptation*», also das gefundene Zusammenstimmen beider in freie Wahl zu überführen (452), etwa im gemeinsamen Reifungsprozess der Partner in ein freies und bewusstes Ja zueinander zu münden. Hinter dem begehrten Gut steht für Thomas implizit immer das *Summum Bonum*, der Schöpfer. «Das Existieren dieser Bewegung wird der Freiheit durch die Natur geschenkt. Die Freiheit kann ihr zustimmen oder auch nicht, aber sie kann sie nicht auslöschen. [...] In dieser radikalen Bewegung des *amor naturalis* im Menschen gibt es weder Moral noch Freiheit. Sie ist aber das Fundament jeglicher Freiheit und jeglicher Sittlichkeit» (454).

Dass Liebe in ihrer horizontalen, zwischenmenschlichen und in ihrer vertikalen Dimension der Gottesliebe *Freiheitsgeschehen* sei, ist aus dieser Perspektive insoweit richtig, als sie in ihrer reifen und tragfähigen Form den Entschluss braucht, der aus Freiheit geschehen muss und nur in einem Raum der Freiheit geschehen kann. Was als Hingezogensein, sogar Verwundetssein durch den Anderen beginnt, kann und soll ganzpersonal integriert, bejaht werden, so dass das Bestimmwerden in *Selbstbestimmung* mündet. Doch menschliche Freiheit kann die Anziehung des Anfangs nicht hervorrufen, erfahrungsgemäß nicht einmal abstellen. Sie bleibt auch im tätigen (tagtäglichen) Entschluss verwiesen auf das Strebevermögen der Sinne und der Seele, die Thomas als Signum des Lebendigen bestimmt. Die Leibhaftigkeit der endlichen Freiheit trägt ihre Entscheidung und ermöglicht bereits das Bewusstwerden ihrer selbst. Zugleich wirkt das personale Element zurück auf die sensitive und natürliche Ebene. Denn Körper und Emotion sind kein Anderes unserer selbst, das Subjekt *ist* nur als Leibliches.³⁸ Eine Diffamierung der leiblichen und seelischen Antriebe gegenüber der Wahl aus Freiheit als dem eigentlich Personalen oder Humanen, etwa durch eine schroffe Entgegensetzung von Eros und Agape,³⁹ aber auch durch ihre seelenlose Reduktion auf bloße Chemie, wird dem Phänomen zwischenmenschlicher Zuneigung nicht gerecht.

So wenig also das Humane zwischenmenschlicher Bindung erst auf der Ebene des freiheitlichen Entschlusses beginnt, so wenig ist es auf der vorfreiheitlichen Ebene hinreichend gegeben. Liebe ist nicht nur Gefühl, so sehr sie hier geboren wird und so sehr die Faszination durch den Anderen weiterhin inspiriert. In ihrer humanen Vollgestalt, so könnte formuliert werden, ist Liebe ein Urteil: Ein Urteil, das in die Verheißung einstimmt, die das begehrte «Gut» und das «Wohlgefallen» am Anderen versprechen; ein Urteil, das die Verbindung, die als «erleiden» begann, in all ihren Dimensionen gutheißt und die Affektion in aktive Zuneigung überführt: «Ich will dich lieben alle Tage meines Lebens.» Gefühle kann man in der Tat nicht ver-

sprechen (allerdings pflegen). Doch der Entschluss, «in guten und bösen Tagen» der Verheißung zu trauen, ist mehr als Gefühl.

Während Augustinus die Einhegung und Personalisierung des «amor naturalis» im Blick hatte, steht gegenwärtig vor allem die emotionale Seite der Liebe im Vordergrund. Das Eheversprechen «Ich nehme dich an als meine Frau/als meinen Mann – Ich verspreche dir die Treue» zielt auf die Personalisierung von Affekt *und* Emotion. Es ist Selbstbestimmung der wählenden Liebe, Einstimmen in die Verheißung, Freiheitsakt, der Endgültiges setzt. Im Sakrament lassen sich die Partner in den Bund Gottes hinstellen, dessen Treue in Christus ein Gesicht und einen Namen trägt. Von ihm her lassen sie sich senden, um die Ausschließlichkeit und Unverbrüchlichkeit *seiner* Liebe zu bezeugen. Die «Ehe wird zur Darstellung des Verhältnisses Gottes zu seinem Volk und umgekehrt: die Art, wie Gott liebt, wird zum Maßstab»⁴⁰ und Ermöglichungsgrund menschlicher Liebe, die der in Christus verbürgten Verheißung traut, dass die Treue das letzte Wort hat, dass sie der Liebe ihre eigentliche Kraft gibt. Weil sie sich in den Bund dessen stellen lässt, der Immanuel – Gott ist treu – genannt wird, vertraut sie darauf, dass die Hypothek ihres Versprechens auf eine ungewisse Zukunft hin gedeckt ist. Gottes Liebe, die zu teilen und an der Anteil zu haben wir geladen und berufen sind, ist «souveräner Indikativ»⁴¹: in der Kenosis des Sohnes verbürgte Verheißung, die der Liebe die Treue als das andere ihrer selbst zur Seite stellt.

ANMERKUNGEN

¹ Ulrich BECK/Elisabeth BECK-GERNSHEIM, *Das ganz normale Chaos der Liebe*, Frankfurt 1990, 20.

² Vgl. Friedrich NIETZSCHE, *Menschliches, Allzumenschliches* (KSA II), I,58: «Man kann Handlungen versprechen, aber keine Empfindungen; denn diese sind unwillkürlich. Wer jemandem verspricht, ihn immer zu lieben oder immer zu hassen oder ihm immer treu zu sein, verspricht etwas, das nicht in seiner Macht steht; wohl aber kann er solche Handlungen versprechen, welche zwar gewöhnlich die Folgen der Liebe, des Hasses, der Treue sind, aber auch aus anderen Motiven entspringen können: denn zu einer Handlung führen mehrere Wege und Motive. Das Versprechen, jemanden immer zu lieben, heißt also: solange ich dich liebe, werde ich dir die Handlungen der Liebe erweisen; liebe ich dich nicht mehr, so wirst du doch dieselben Handlungen, wenn auch aus anderen Motiven, immerfort von mir empfangen, so dass der Schein in den Köpfen der Mitmenschen bestehen bleibt, dass die Liebe unverändert und immer noch dieselbe sei. – Man verspricht also die Andauer des Anscheines der Liebe, wenn man ohne Selbstverblendung jemandem immerwährende Liebe gelobt.»

³ «Liebe und Identität werden unmittelbar ineinander verwoben.» BECK/BECK-GERNSHEIM, *Das ganz normale Chaos der Liebe*, 72; vgl. ebd., 66–73.

⁴ Vgl. Jean-Paul SARTRE, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, hg. von Traugott KÖNIG, dt. von Hans SCHÖNEBERG und Traugott KÖNIG (Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Philosophische Schriften 3) Hamburg 122006, 638–663.

⁵ Vgl. BECK/BECK-GERNSHEIM, *Das ganz normale Chaos der Liebe*, 105–134.

⁶ BECK/BECK-GERNSHEIM, *Das ganz normale Chaos der Liebe*, 207.

⁷ Vgl. etwa Pius XI., Enzyklika *Casti connubii*, 31.12.1930, in: AAS 22 (1930) 541–573 (DH 3700–3724); DH 3710–3713; Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes*, 07.12.1965, Nr. 48.

⁸ Vgl. z.B. Immanuel KANT, *Metaphysik der Sitten*, Rechtslehre, §24 (A 106f).

⁹ Vgl. Arnold ANGENDT, *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*, Münster 2007, 168–173; ders., *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt²2005, 269–290.

¹⁰ Vgl. Waldemar MOLINSKI, *Theologie der Ehe in der Geschichte* (Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie VII.7a/b) Aschaffenburg 1976, 100–105.

¹¹ Aurelius Augustinus, *De bono coniugali* [401] (PL 40, 373–396); dt: *Das Gut der Ehe*, übertragen und kommentiert von Anton MAXSEIN, Würzburg 1949. Angaben in Nummern im Text.

¹² Joseph RATZINGER, *Zur Theologie der Ehe*, in: Gerhard KREMS/Reinhard MUMM (Hg.), *Theologie der Ehe*, Regensburg/Göttingen 1989, 81–115: 96.

¹³ RATZINGER, *Zur Theologie der Ehe*, 106; vgl. ebd., 94–101. Ratzinger profiliert in diesem Aufsatz Augustins Deutung von Sittlichkeit und Geschlechtlichkeit gegenüber einer scholastischen Sichtweise, wonach Kriterium der Sittlichkeit die Natürlichkeit, konkret: der Gattungszweck sei, der sich im Geschlechtsakt realisiere, der wiederum, da man das Leben im männlichen Samen verortete, stets auf Zeugung angelegt sein müsse, um sittlich zu sein. «Das heißt aber: Das versittlichende Element wird nun nicht mehr aus dem personalen und sozialen Bereich, überhaupt nicht mehr aus dem Anthropologischen genommen, sondern letztlich aus dem animalischen Raum (Ulpian!), aus einer Natur, die einerseits ganz abstrakt gesehen ist, als Funktion der Gattung, andererseits aber geradezu krass physiologisch und naturalistisch gedeutet wird: Der Akt, so wie er verläuft, wenn man die bloße Natur walten lässt und keine menschliche Obsorge ihrem Wirken entgegenstellt. Das bedeutet: Sittlich ist nach dieser Auffassung, was natürlich ist.» (ebd., 98). Ratzingers Gegenüberstellung der augustinischen (personale Formung des Natürlichen) und scholastischen (dem Natürlichen, dem Gattungszweck entsprechend) mündet in eine kurze Diskussion einer rein «von der Physiologie her gesetzten Norm» (ebd., 110) für die verantwortete Zeugung von Nachkommenschaft.

¹⁴ Vgl. Benedikt XVI., Enzyklika *Deus caritas est*; Nr. 5–8. – Zum Bezug zwischen Zweigeschlechtlichkeit und trinitarischem Gottesbild bzw. allgemein zwischen einer ontologischen Fundierung der Geschlechterdifferenz und der Gottesfrage vgl. Angelo SCOLA, *Das hochzeitliche Geheimnis* (Theologia Romanica XXVII) Einsiedeln/Freiburg 2006, 13–17.

¹⁵ Vgl. dazu: SCOLA, *Das hochzeitliche Geheimnis*, 28–43.124–134; Peter HENRICI, *Meta-Anthropologie der Geschlechter*, in: IkaZ 35 (2006) 319–327; Olivier BOULNOIS, *Haben wir eine geschlechtliche Identität? Ontologie und symbolische Ordnung*, in: IkaZ 35 (2006) 336–353; Jörg SPLETT, *Der Mensch ist Person. Zur christlichen Rechtfertigung des Menschseins*, Frankfurt/M. 1978, 110–128 u.ö.

¹⁶ SCOLA, *Das hochzeitliche Geheimnis*. Die folgenden Seitenangaben im Text beziehen sich auf diese Veröffentlichung.

¹⁷ Vgl. dazu SPLETT, *Der Mensch ist Person*, 143–153.

¹⁸ Gleichwohl findet sich im selben can. 1055 CIC die Kategorie des Vertrages (§2). – Weiterhin scheint bis heute im kirchlichen Recht die unglückliche Kompromisskonstruktion durch, mit der Papst Alexander III. im 12. Jh. in der Frage nach dem Konstitutivum der Ehe zwischen Konsens- und Kopulatheorie vermitteln wollte. Zwar setzte sich in der kirchlichen Ehe-theologie eindeutig die Überzeugung durch, dass nicht der Beischlaf, sondern der konsensuale Wille der Brautleute die Ehe konstituiere (*voluntas/consensus facit matrimonium*). Dennoch wurde der leibliche Vollzug der Ehe als Siegel der Unauflöslichkeit einbezogen. Unbeantwortet bleibt in dieser Kompromisskonstruktion bis heute die Frage nach der sachlichen Differenz zwischen der Unauflöslichkeit einer «lediglich gültigen», formentsprechend konsensual geschlossenen Ehe einerseits und der «endgültigen» Unauflöslichkeit der gültig geschlossenen und leiblich vollzogenen Ehe andererseits (can. 1061 §1 CIC). – Vgl. dazu Markus KNAPP, *Glaube – Liebe – Ehe. Ein theologischer Versuch in schwieriger Zeit*, Würzburg 1999, 83–86.

¹⁹ Vgl. exemplarisch den bereits etwas älteren Sammelband von Klemens RICHTER (Hg.), *Eheschließung – mehr als ein rechtlich Ding?* (QD 120) Freiburg 1989.

²⁰ Matthäus KAISER, *Spender des Ehesakraments*, in: Klerusblatt 70 (1990) 194–200: 197; Hervorhebung: J.K.

²¹ Kirchenrechtlichen Niederschlag findet dies in der Unterscheidung der Hinordnungen/ Ordinationen der Ehe (can. 1055 §1 CIC): Wohl der Gatten (*bonum coniugum*) und Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft (*prolis generationem et educationem*) einerseits und der *Wesenseigenschaften* (*proprietas*) der Ehe andererseits (can. 1056 CIC): Einheit (*unitas*) und Unauflöslichkeit (*indissolubilitas*).

²² Dazu: SPLETT, *Der Mensch ist Person*, 149 u.ö.

²³ So urteilt Markus KNAPP, *Glaube – Liebe – Ehe*, 103.

²⁴ Vgl. KKK 1623. – KAISER (*Spender des Ehesakraments*, 199) weist darauf hin, dass weder in den liturgischen Büchern noch im CIC von einem *minister* des Ehesakraments die Rede sei. «Interessanterweise werden in dem Index analytico-alphabeticus zum CIC/1983 unter dem Stichwort «ministri» in der Reihe der «ministri sacramentorum» auch die «assistentes matrimonii» aufgezählt. Darin kommt deutlich zum Ausdruck, dass es auch bei der sakramentalen Eheschließung eines Organs der Kirche bedarf, durch dessen Handeln das Handeln Gottes zeichenhaft dargestellt wird.» Vgl. zur Diskussion um den Spender bzw. *minister* des Ehesakraments auch die Beiträge von VORGRIMLER, PUZA und JILEK in: Klemens RICHTER (Hg.), *Eheschließung – mehr als ein rechtlich Ding?* (QD 120) Freiburg 1989.

²⁵ Matthias MÜHL, *Christsein und Lebensform. Vergewisserungen zu Ehe, Amt und Ordensleben*, Paderborn u.a. 2007, 369; vgl. ebd., 366–379.

²⁶ Adolf ADAM, *Grundriss Liturgie* (akzente) Freiburg 1998, 213.

²⁷ Vgl. hierzu aber Wolfhart PANNENBERG, *Systematische Theologie III*, Göttingen 1993, 369–404 (Die Mehrdeutigkeit des Sakramentsbegriffs und der Sonderfall der Ehe).

²⁸ EKD, *Gottes Gabe und persönliche Verantwortung. Zur ethischen Orientierung für das Zusammenleben in Ehe und Familie* (1997); einsehbar unter: www.ekd.de/EKD-Texte/44601.html; Angaben in Nummern im Text.

²⁹ Zitiert nach: Karl-Heinrich BIERITZ, *Liturgik*. Berlin 2004, 667.

³⁰ Zum Problem der Differenzierung zwischen natürlicher und sakramentaler Ehe, das sich im heutigen Kontext neu stellt, insofern nicht jeder getaufte Katholik, der heiraten will, ipso facto die sakramentale Ehe meint, vgl. Richard PUZA, *Kirchenrecht – Theologie – Liturgie. Kanonistische Überlegungen zur Identität von Ehevertrag und Ehesakrament sowie zum «Spender» des Ehesakraments*, in: Klemens RICHTER (Hg.), *Eheschließung – mehr als ein rechtlich Ding?* (QD 120) Freiburg 1989, 62–83.

³¹ Vgl. Hans Urs von BALTHASAR, *Christlicher Stand*, Einsiedeln 1977, 180–202 (Der Ehestand); außerdem SCOLA, *Das hochzeitliche Geheimnis*, bes. 114–151.

³² Vgl. Michael SCHULZ, *Rez. Angelo SCOLA, Il Mistero Nuziale*, in: ThRv 96 (2000) 509–511: 510.

³³ Vgl. hierzu VORGRIMLER, *Zur dogmatischen Einschätzung und Neueinschätzung der kirchlichen Trauung*, in: Klemens RICHTER (Hg.), *Eheschließung – mehr als ein rechtlich Ding?* (QD 120) Freiburg 1989, 42–61: 53, der die entsprechenden Diskussionen auf dem Tridentinum um Wesenseigenschaften und «decor» des Ehesakraments referiert.

³⁴ Vgl. MÜHL, *Christsein und Lebensform*, 373–379.

³⁵ BECK/BECK-GERNSHEIM, *Das ganz normale Chaos der Liebe*, 22.

³⁶ Vgl. Joseph RATZINGER, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München 1968, 218: «Man kann nicht anders ganz Mensch werden, als indem man geliebt wird, sich lieben lässt. Dass die Liebe der Menschen höchste Möglichkeit und tiefste Notwendigkeit in einem darstellt und dass dies Nötigste zugleich das Freieste und Unerzwingbarste ist, das bedeutet eben, dass der Mensch zu seinem «Heil» auf ein Empfangen angewiesen ist. Lehnt er es ab, sich solchermaßen beschenken zu lassen, zerstört er sich selbst.»

³⁷ S.th. I–II, qq. 22–48; vgl. dazu die Interpretation SCOLAS: *Das hochzeitliche Geheimnis*, 81–99, 433–457. Seitenangaben im Text beziehen sich letztgenanntes Werk.

³⁸ Zur Leibhaftigkeit der Freiheit und des Selbstbewusstseins sei auf die subjekttheoretischen Ausführungen WENDELS verwiesen: Saskia WENDEL, *Affektiv und inkarniert. Ansätze Deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung* (ratio fidei 15) Regensburg 2002, 246–291; vgl. auch meine eigenen anthropologischen Überlegungen: Julia KNOP, *Sünde – Freiheit – Endlichkeit. Christliche Sündentheologie im theologischen Diskurs der Gegenwart* (ratio fidei 31) Regensburg 2007, 310–332.356–358.

³⁹ Vgl. ausführlich dazu: Benedikt XVI., *Deus caritas est*, Nr. 5–11.

⁴⁰ Benedikt XVI., *Deus caritas est*, Nr. 1.

⁴¹ Vgl. Eberhard JÜNGEL, *Caritas fide formata. Die erste Enzyklika Benedikt XVI. – gelesen mit den Augen eines evangelischen Christenmenschen*, in: IkaZ 35 (2006) 595–614.

KLAUS DEMMER · MÜNSTER

TREUE ZUR EMPFANGENEN BERUFUNG

Eine Lebensaufgabe im Dienst der Kirche

Leben ist ständiges Experiment, so ließe sich der herrschende Zeitgeist auf eine prägnante Formel bringen. Was sich experimentell nicht ausweisen kann, besitzt weder Geltungs- noch Gestaltungskraft. Das Verlangen nach einem authentischen Leben steht bei dieser Leitvorstellung Pate. Klassische Denkmodelle, so der erste Anschein, geraten unter Rechtfertigungsdruck, und dies aus Gründen, die zusammengekommen, eine brisante Gemengelage erzeugen.

Da ist zum einen der unaufhaltsam scheinende Siegeszug naturwissenschaftlicher und politisch-ökonomischer Denkkategorien. Der Zeitgenosse manövriert sich in eine Haltung des hilflosen Beobachters von Vorgängen hinein, deren Ablauf sich nur in der Haltung eines kurzatmigen Interventionismus beeinflussen, aber nicht langfristig steuern läßt. Und die einschlägigen Kriterien entstammen wiederum der Welt des Experimentellen. Aber auch ein gerütteltes Maß an Mißtrauen in Autoritäten und die von ihnen verwandten Denkklišees ist mit im Spiel. Der einzelne fühlt sich allein gelassen, sobald es hart auf hart geht, wenn Beanspruchungen auf ihn eindringen, die ihn bis an den Rand seiner Kräfte fordern. Skepsis breitet sich darum aus, eine Haltung permanenter Selbstverteidigung. Man möchte auf keinen Fall bevormundet werden. Das eigene Geschick soll in den eigenen Händen liegen.

Die Kirche und ihr Verständnis von Berufung in lebenslanger Bindung nimmt da keine Ausnahmestellung ein. Dass sie unbeschadet hoher Ansprüche vor Scheitern nicht bewahrt, wird jedem aufmerksamen Beobachter nicht entgehen. So scheint sie wie ein erratischer Block in der Landschaft des Geistes zu sein. Das sollte nicht hindern, in ihre Geisteswelt einzudringen. Sind die ersten Eindrücke, die sich dem Außenstehenden einprägen, immer die richtigen?¹

KLAUS DEMMER, geb. 1931 in Münster, Professor für Moraltheologie: 1966-1970 an der Theol. Fakultät Paderborn; 1970-2003 an der Päpstlichen Universität Gregoriana, Rom. Seit 2003 emeritiert.

1. Mit dem Rücken zur Wand

Der Verweis auf die plural strukturierte Gesellschaft ist mittlerweile ein moraltheologischer Gemeinplatz. An den einzelnen Zeitgenossen werden unterschiedliche, einander oftmals überkreuzende Erwartungen herangetragen. Das erschwert klare Identitätsfindung. Leicht stellt sich geistige Schizophrenie ein, Heimatlosigkeit wird zur Signatur. Dieser Zustand spiegelt sich nicht zuletzt in den herrschenden Denkkategorien wider. Ein Hauch von Nomadentum ist ihnen eigen, sie folgen der Tendenz, rundum anschlußfähig zu sein. So ist man schnell bereit, auf allen Schultern zu tragen.²

Nun kommen auch plurale Gesellschaften nicht ohne Konsens aus. Nur ist dieser nicht natürlich herangewachsen, sondern künstlich erwirkt. Er ist durch Verständigungsarbeit und Verhandlungsgeschick herbeigeführt, wenn nicht gar herbeigeredet. Er ist ausgedünnt, und darum stützt er nicht, sobald es gilt, hohen Einsatz zu leisten, vielleicht um den Preis des eigenen Lebens oder hochrangiger Lebensgüter. Die wachsende Anonymisierung der Gesellschaft tut ein Übriges hinzu. Die prätendierte aktive Toleranz der gegenwärtigen Demokratien besitzt in gleichlaufender Indifferenz ihre Kehrseite. Von einer öffentlichen Solidarität kann nur in Ansätzen die Rede sein. An Lebensentscheidungen besteht nur vermindertes Interesse, sie werden in Gelingen und Scheitern der Privatsphäre übertragen. Das kann belastend sein, zumal wenn Verständnislosigkeit für selbstlosen Einsatz hinzukommt. Hingegen zeigt man bereitwillig Mitgefühl und Einvernehmen, wenn Lebensbindungen zerbrechen. Vielleicht verbirgt sich dahinter ein uneingestandener Protest gegen Weisen des gesellschaftlichen Drucks, die bei Fassaden der christlichen Botschaft stehengeblieben sind, den unverwechselbaren Kern in seiner Verklammerung von Zumutung und Verheißung aber verfehlen.³

Das Vordringen soziologischer Kategorien begünstigt zudem einen unspezifischen Religionsbegriff, der hinter der Exzellenz des Christentums um Längen zurückbleibt. Das macht es schwer, für die Lebensform der Berufung um Verständnis zu werben. Der unverzichtbare Verweis auf den religiösen Hintergrund stößt auf taube Ohren und die allgemeine Säkularisierung des vorherrschenden Denkklimas verstärkt diese Wirkung noch. Daran ändert auch die Tatsache nichts, dass es ungeheuchelte Hochachtung für säkulare Spielarten der Berufung gibt, für Menschen, die sich bis an den Rand ihrer Kräfte beanspruchen und verzehren lassen, sofern die Zielsetzung mit innerweltlichen Kategorien erfassbar ist. Jedermann, der wachen Blicks durch sein Leben geht, wird solche Erfahrung machen, wenn er mit Menschen zusammenkommt, die ihren Beruf zur Berufung gemacht haben und von diesem Umwandlungsprozess in ihrer persönlichen Identität unverwechselbar geprägt sind.⁴

Dennoch bleibt ein Zwiespalt zurück. Am Mehrwert einer Berufung im Namen des Glaubens und im Auftrag der Kirche gehen solche Erlebnisse vorbei. Und dies, weil der Sinn für das Unsichtbare über weite Strecken abhanden gekommen ist. Das kann Selbstachtung auf eine harte Probe stellen, zumal wenn Zweifel an der Lebbarkeit offen geäußert oder im Stillen gedacht werden. Mit Verdächtigungen zu leben ist gleich schwer wie mit Verständnislosigkeit.

2. Dem ewigen Gott entgegen

a. Das denkerische Paradox bestehen

Eine Theologie der Berufung wird unweigerlich vom Geist der Zeit berührt und ihn widerspiegeln. Denn nur so ist sie imstande, den Zeitgenossen zu erreichen. Nun gibt es nichts, was die Gegenwart so sehr umtreibt, ja, geradezu verstört, wie die bohrende Frage nach Gott. Denkerische Hilflosigkeit breitet sich allenthalben aus, sie zieht alle fundamentalen Glaubensartikel in ihren Sog. So wird es nicht ausbleiben, dass eine Theologie der Berufung unter erhöhten Rechtfertigungszwang gerät; sie kann nicht auf leichtes Verständnis setzen. Mut zum Durchstoß auf Letztbegründung ist unverzichtbar; nur er lässt vor eigener wie fremder Skepsis bestehen.⁵

Der Verweis auf Teilnahme an der kirchlichen Sendung stößt ins Leere, die Kirche ist gleichfalls dem gnadenlosen Röntgenblick des Skeptikers ausgesetzt. Man mag sie als Trägerin und Vermittlerin einer großen Tradition, als unüberhörbare Stimme im Konzert der Meinungen anerkennen, all das ändert nichts an der Fragilität ihres Fundaments. Wer sein Leben wagt, will aber den Durchstoß zum Letzten, zu dem, was unsichtbar hinter allem steht. Denn die Welt der Erscheinungen ist ambivalent, sie lässt einen Spielraum unterschiedlicher Interpretationen offen. Ihn besetzt die Theologie der Berufung, sie setzt denkend alles auf diese Karte.

Den Gottesgedanken kennzeichnet der Mut zum Paradox, die Analogie des Seins wird bis zur letzterträglichen Grenze verflüssigt und ausgereizt. Es ist wie mit dem Anrennen gegen eine Mauer, von dem der unruhige Geist nicht ablässt, wohl wissend, dass er über ein entferntes Ahnen nicht hinausgelangt, aller reflexiven Anstrengung zum Trotz. Ewigkeit und Zeitlichkeit werden miteinander verklammert, und das ist ein gedankliches Provisorium von einmaligem Rang. Es kann nur fragmentarisch gelingen, das Unabgegoltene überlagert das Abgegoltene, das Gebrochene das Gelungene. So ist es konsequent, den Berufenen als jenseitigen Menschen zu definieren, eine Haltung der Fremdheit, des Aufbruchs und Abbruchs und des Muts zum Problematischen ist sein Markenzeichen. Sehnsucht und Heimweh nach dem Ewigen beherrschen seine Gedankenwelt.⁶

Im Leben jedes Menschen ist der Tod der große Unbekannte, er breitet einen Schleier des Nichtwissens über seine geistigen Augen. Alles Denken, Wünschen und Erwarten entwirft sich, mehr oder weniger gefasst und gesammelt, in dieses Dunkel hinein. In der Lebensentscheidung ist das Ende bereits gegenwärtig und wird mit Bangen oder Zuversicht vorweggenommen. Wer das Wort vom Glücken des Lebens in den Mund nimmt, darf diese Grenze nicht aussparen. Es ist ein Glücken auf Abruf. Wer sein Leben als Berufung versteht, öffnet sich dieser Erfahrung in unüberbietbarer Intensität. Er wird sich ihr zeitlebens stellen müssen und das, sofern er geistesgegenwärtig lebt, auch wollen.

Wer in seine Lebensgeschichte eine Berufungsgeschichte einbettet, muss eine starke Persönlichkeit sein. Zwar gilt das für jeden, der in Treue eine Lebensentscheidung durchtragen will. Aber dem, der im Dienst der Kirche steht, weht der Zeitgeist voll ins Gesicht. Darum muss er, schon um seines Überlebens willen, in der Kirche seine geistige Heimat finden. Nicht nur eine theologische Persönlichkeit zu sein ist verlangt, sondern eine kirchliche. Man hat die Sendung der Kirche zur eigenen gemacht, und daran wird man in der Öffentlichkeit zeitlebens gemessen. Darum wollen die Denk- und Lebensschätze der Kirche in die eigene denkerische und sittliche Biographie eingetragen, dabei aber Sache und Gewand unterschieden sein, was im Einzelfall eine mühevoll Aufgabe sein kann. Loyalität ist ohne intellektuelle Redlichkeit nicht zu haben. Bisweilen fehlt es dazu an vertrauensvoller Kommunikation. Aber das ist eine Erscheinung, die sich – unbeschadet gegenteiliger Beteuerung – wie eine lähmende Dunstglocke über das Gesamtspektrum der – angeblich offenen – Gesellschaft legt und Aufbrüche leicht erstickt: System siegt über Person, Ausgleich über Durchbruch. Funken springen nicht über, sondern bleiben systemimmanent stecken.⁷

b. Treue in liebender Geistesgegenwart

Leben aus einer Berufung verlangt Gespanntheit des Geistes. Die Flamme des Anfangs muss lebendig erhalten bleiben. Das vorgegebene Gewand will ausgefüllt sein. Und diese Aufgabe beginnt in der Stille nachdenkenden Betens und betenden Nachdenkens. Es bedarf der Spanne eines ganzen Lebens, um die eine oder andere Glaubenswahrheit ein wenig tiefer zu ergründen, um mit heilsamem Erschrecken gewahr zu werden, welche Ungeheuerlichkeit man vertritt. Dass der Funke auf das eigene Leben wie das des Nächsten überspringt, dafür gibt es unabtretbare Verantwortung. Es darf nicht dazu kommen, dass beziehungslose Parallelwelten aufgebaut werden. Daran würde auch der Beste auf Dauer zerbrechen. Und gespenstische Unwirklichkeit würde sich ausbreiten. Der Eindruck entstünde, ein Leben aus zweiter Hand werde gelebt.⁸

Wer das Wort Treue in den Mund nimmt, bekennt sich zu einer Lebensaufgabe. Sie verlangt nach einem beständigen Lern- und Läuterungsprozess. Motive des Anfangs sind aufzunehmen und von Schlacken des Unfertigen wie Unreifen zu reinigen. Jedermann trägt Sorge dafür, dass er sich über seinen Anfang hinaus entwickelt. Identität fordert Aufbruch, anders wird sie zerbrechen. Aus dieser Dialektik steht kein Ausweg offen. Darum ist eine Kultur des begleitenden Gewissens eine Selbstverständlichkeit. Wenn die Denkrichtung von Innen nach Außen verläuft, dann muss die Welt der Gedanken auch das rechte Gewand zeugnishaften Lebens finden, im Tun wie im Unterlassen gleicherweise.⁹

Da man eine Berufung für andere hat, sind – im Gefälle denkerischer Proexistenz – die zuhandenen Handlungsmöglichkeiten zu prüfen. Gibt man sich unberechnet aus der Hand? Das ist eine Anfrage an die Fähigkeit, mit unter Umständen einschneidenden Verzichten wie dem der Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen umzugehen. Verzichte sind keine Lebensform, sie genügen nicht sich selbst, und auch die reinste Opferhaltung wird sie nicht bewältigen, ohne emotional zu verarmen. Verzichte lassen sich nur leben, wenn sie von hochherziger Liebe getragen und beflügelt sind. Und das muss überkommen, damit auch der leiseste Verdacht von Selbstgenügsamkeit keine Chance hat. Verzichte müssen, anders gesagt, schöpferisch sein, zu einem dichten und gesammelten Leben verhelfen, wobei der Blick vorzugsweise auf dem Nächsten ruht. Das erinnert an die zugrunde liegende theologische Denkkultur: Der Gedanke an Gott ist fragmentarisch und paradoxerweise doch alles. Die gewählte und bestandene Lebensform wird davon nicht unberührt bleiben. Unter dieser Bedingung mag sie – unbeabsichtigt – Vorbildcharakter annehmen. Und auch eine unaufdringliche Aura von Glaubwürdigkeit umgibt den Berufenen, sie sollte auf jedermann anziehend und einladend wirken.

3. Sorge für die Lebbarkeit

Eine frei übernommene Berufung trägt sich nicht von selbst, sie will gehegt und gepflegt sein. Denn unterschiedliche Leiden begleiten ihren Weg durch die Zeit. So gibt es einen Spannungsbogen zwischen Person und Amt, der im Grenzfall die Form eines Widerstreits annehmen kann. Viele Mitmenschen sehen nur die Fassade; biographische Hintergründe blenden sie geflissentlich aus. Hohe Erwartungen an den Amtsträger haben sich aufgebaut, und die sollen sich erfüllen. Starre Rollenbilder beherrschen die Szene, Abweichungen werden für die eigene Person als Bedrohung empfunden. Um der eigenen fragilen Sicherheit willen soll der Amtsträger unbefragte Sicherheit ausstrahlen. Man gesteht ihm nicht zu, ein Mensch mit Grenzen, Gebrechen, ja, mit innerem und äußerem Versagen zu sein. Man

will nicht wahrnehmen, dass auch er von Lebenskrisen, ja, von seelischen Erschütterungen heimgesucht wird, die ihn bis an den Rand seiner Widerstandskraft belasten können. Er wird von der Umwelt geradezu in ein Klischee elitärer Vollkommenheit hineingedrängt. Enttäuschungen wiegen dann umso schmerzlicher.

Lebenskrisen können von unterschiedlicher Art sein. Die einfachste Variante ist die jedermann heimsuchende Wachstumskrise. Sie ist als solche nicht schuldhaft bewirkt; Schuld wäre es, sie nicht anzunehmen und gedanklich zu bearbeiten. Es wäre verhängnisvoll, würde der Amtsträger keine Bekanntschaft mit ihr machen und von Krisen verschont durch sein Leben gehen. Unbedarftheit stünde am Ende. Solche Krisen können allerdings in die sittliche Lebensführung hinein reichen. Dann ist erhöhte Wachsamkeit erfordert: Aufräumarbeit tut Not; Ordnung ist in die Welt der Gedanken und Gefühle zu bringen, der eigene Schuldanteil redlich herauszufiltern, seinen Ursachen wie Gründen nachzuforschen. Was zu ändern liegt in der Hand der eigenen Freiheit? Vielleicht verlangen die äußeren Lebensumstände nach Neuordnung, vielleicht lässt sich auch aus begangenen Fehlern lernen. Schuld kann sich dann unter der Hand in eine «felix culpa» wandeln, sie birgt die Verheißung besserer Lebensmöglichkeiten, sollte ihre Nachgeschichte auch von Ausleiden umschattet bleiben.¹¹

Eine Berufung muss theologisch unterfüttert sein, wenn sie Bestand haben soll. Hohe Gedankenkultur ist darum unverzichtbar. Man muß sich in der Theologie zu Hause fühlen und ihr ständig die gedankliche Ungeheuerlichkeit der christlichen Botschaft abzurufen versuchen. In der theologischen Gedankenwelt liegt der Schlüssel für alle übrige Bildung. Man muss ein umfassend gebildeter Mensch sein, wenn man als Theologe in der Öffentlichkeit bestehen will. Auskunftsfähigkeit ist verlangt, und die fließt einem erst im Laufe des Lebens zu. Das akademische Studium liefert nur den Anstoß. Es ist für den Studenten zwangsläufig eine Überforderung und verlangt danach, geduldig und beständig anverwandelt zu werden.¹²

Für diesen Anspruch bedarf es günstiger Voraussetzungen. Wer eine Berufungsgeschichte in Treue bestehen will, muss Herr im Hause seiner Gedanken bleiben. Seine Innenwelt muss so beschaffen sein, dass er sich in ihr wohlfühlt. Was lässt man an sich heran- und in sich hineinkommen? Richtet man schützende Schranken und Filter auf, wenn man sich in Welten von Gegenwind und Trivialität bewegt? Übt man kluge und weitsichtige Vorsehung, wenn zersetzende oder vergiftende Gedanken unwillentlich auftauchen, wenn bohrende Zweifel an der Wahrheit der Lebenswahl überwertig zu werden drohen? Es ist eine Lebensweisheit: Das Denken steuert von langer Hand das Tun und lenkt es in zubereitete Bahnen. Es erwirkt Prädispositionen, die auf Grund ihrer Dynamik nach Bestätigung verlangen. Sorge für die Zukunft beginnt im gegenwärtigen Denken.¹³

Gedankenkultur lebt von kongenialer theologischer Lesekultur: Man trägt den Schatz seiner Berufung in irdenen Gefäßen. Er darf nicht unmerklich verdunsten und ausbluten. Darum muss Neues zugeführt werden, denn aus eigenen Quellen allein kann niemand auf Dauer leben. Oftmals wird es bei einem Überblickswissen bleiben. Wer besitzt schon Zeit und Kraft, sich gleichgültig auf dem Laufenden zu halten! Schwerpunkte zu setzen ist der Preis für Nachhaltigkeit, und dazu bedarf es der Selektionskompetenz. Aber sie sollten doch Leidenschaft für die Theologie als ganze am Leben erhalten. *Non multa sed multum*, so könnte die Devise lauten. An der Intensität und Konstanz des Lesens kann man den wahrhaft Gebildeten erkennen. Das gilt auch für profane Literatur. Im hohen Anspruch der Auswahl zeigt sich der Selbstanspruch des Lesers. Dieser ist es zu guten Teilen, der in einer prinzipiell skeptischen Bildungsgesellschaft überleben hilft und dem Glauben eine Tür offen hält. Im übrigen sollte nicht verkannt werden, dass der Lesende sich sein charakteristisches Umfeld schafft: Lesekultur erwirkt Lebenskultur. Nicht zuletzt in ihr liegt ein Schutz. Wer einschneidende Verzicht leistet, darf nicht in Niveaulosigkeit aller Art versinken, es wäre das Ende.¹⁴

Wer zu lesen versteht, erwirbt sich die Gabe wohltuender Kommunikation. Er bringt in jede Begegnung einen belebenden Überschuss ein. Er umgibt sich, wohl spontan, mit Menschen, die auf seinen Selbstanspruch ansprechbar sind, und schützt so das treue Durchstehen seiner Lebenswahl. Denn sie kann nicht gedeihen, wenn ihr das menschliche Umfeld fehlt. Beiderseitiger Anspruch muss vorhanden sein. Man ist darum gut beraten, die eigenen Kräfte nicht zu überschätzen. Scheitern verweist nicht zuletzt auf Selbstisolierung als ihren Grund.

Schluss

Jedem, der hohen und vielleicht unbedankten Einsatz wagt, steht das Schreckgespenst ungelebten Lebens vor Augen. Hat man an sich selbst vorbei gelebt? Dem aus der Faszination einer Berufung Lebenden sollte eine solche Frage unbekannt bleiben und unverständlich erscheinen. Aber möglicherweise ist er sich doch dieses oder jenes schuldig geblieben: Freude an den vielen schönen Dingen des Lebens, Gabe der Freundschaft und des Beschenktwerdens. Das sollte, wenn es einem in den Sinn kommt, frühzeitig genug zu denken geben. Vielleicht ist für heilsame Selbstkorrektur noch Zeit.¹⁵

Es gibt eine verständliche, desungeachtet falsche Pädagogik, die naheliegende Krisen, Belastungen und Versuchungen des Berufenen glaubt vorsorglich aussparen zu müssen. Das wird sich zu gegebener Zeit rächen. Zu Recht sind die Erwartungen an kirchliche Amtsträger hoch, dies zumal in

einer Zeit, die den Mut zum Profil vermissen lässt. Aber die humanen Voraussetzungen müssen auch vorhanden sein. Krisenfestigkeit und Lebenskunst stehen dem Berufenen gut an. Die Ecken und Kanten des Christentums sollten in einer auf Konsens bedachten Gesellschaft nicht untergepflügt werden. Wer in Treue zu seiner Berufung steht, trägt den Mut zum Widerspruch weiter.

ANMERKUNGEN

¹ Eine Aufarbeitung des theologischen Fragestandes in seiner gesellschaftlichen Einbettung bei Dieter ECKMANN, *Zweite Entscheidung. Das Zurückkommen auf eine Lebensentscheidung im Lebenslauf* (Erfurter Theologische Studien 84), Leipzig 2002.

² Einen Überblick liefert Josef RÖMELT, *Christliche Ethik im pluralistischen Kontext. Eine Diskussion der Methode ethischer Reflexion in der Theologie*, Münster (LIT) 2000, 10–13 und passim.

³ Die Frage der Konsensbildung ist über weite Strecken durch die Auseinandersetzung mit Jürgen HABERMAS bestimmt. – DERS., *Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den «öffentlichen Vernunftgebrauch» religiöser und säkularer Bürger*, in: DERS., *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M. 2005, 119–154.

⁴ Eine Hinführung bei Ulrich FEESER-LICHTENFELD, *Berufung. Eine praktisch-theologische Studie zur Revitalisierung einer pastoralen Grunddimension*, Münster (LIT) 2005.

⁵ Wer wenn nicht der Berufene macht ernst mit der Einsicht, dass der Glaube eine Denkübung von einmaliger Exzellenz ist. Vgl. JOHANNES PAUL II., *Enz. Fides et Ratio* (1998), Nrn. 43 und 48. – Treue zur Berufung beginnt im Mut zum theologischen Denken.

⁶ Der theologisch Gebildete weiß sich in diesem Zusammenhang an die «coincidentia oppositorum» des Nikolaus von Kues erinnert, die man als Schlüssel für die Verfung von Gottes- und Weltbildung bezeichnen könnte.

⁷ Für den wahrhaft Gebildeten in der Theologie eröffnet sich eine Weise der Bildung über den eigenen Tellerrand hinaus. Theologie wird auskunftsfähig und somit auch gesellschaftsfähig. Dazu bedarf es nicht zuletzt einer Vertrautheit mit den Abstufungen lehramtlicher Autorität.

⁸ Anspruchsvolle Überlegungen zum anstehenden Thema finden sich u.a. bei Willi LAMBERT – Melanie WOLFERS (Hrsg.), *Dein Angesicht will ich suchen. Sinn und Gestalt christlichen Betens*, Freiburg i.Br. 2005.

⁹ Peter FONK, *Das Gewissen. Was es ist – wie es wirkt – wie weit es bindet*, Regensburg, 2004, 188–192 (Warum das Thema «Gewissen» in die Theologie gehört. Ein vorletztes Wort).

¹⁰ Wertvolle Denkhilfen bei Mirjam SCHAMBECK – Walter SCHAUPP (Hg.), *Lebensentscheidung – Projekt auf Zeit oder Bindung auf Dauer? Zu einer Frage des Ordenslebens heute*, Würzburg 2004 (hier vor allem die Beiträge von Walter Schaupp und Melanie Wolfers).

¹¹ Dieter ECKMANN, *Zweite Entscheidung* (s. Anm. 1), geht diesen Fragen nach. – Vgl. Klaus DEMMER, *Treue zwischen Faszination und Institution. Über das Gelingen und Scheitern von Lebensbindungen*, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 44 (1997) 18–43.

¹² Denkanstöße zum Verständnis des Theologiestudiums bereits bei Klaus DEMMER, *Zumutung aus dem Ewigen. Gedanken zum priesterlichen Zölibat*, Freiburg i.Br. 1991, 71–80; DERS., *Angewandte Theologie des Ethischen*, Freiburg i.Ue./Freiburg i.Br. 2003, 103–111.

¹³ Ordensleute müssten sich der Frage nach der Zeugniskraft des Rätelebens in öffentlicher wie altersspezifischer Hinsicht stellen. Das ist nicht nur ein Postulat denkerischer Proexistenz, sondern wohlverständener Sorge für ein gelungenes Leben. – Anregungen finden sich bisweilen in den Zeitschriften «Ordenskorrespondenz» wie «Geist und Leben».

¹⁴ Belesenheit schenkt Sicherheit, sie ermöglicht Begegnung auf gleicher Augenhöhe und schafft so jene Basis des Vertrauens, ohne die Verkündigung gar nicht gelingen kann.

¹⁵ Die Belastbarkeit einer Berufungsgeschichte hängt nicht zuletzt an redlicher Gedankenarbeit, welche die seelischen Hintergründe ausleuchtet. – Klaus BAUMANN, *Das Unbewußte in der Freiheit. Ethische Handlungstheorie im interdisziplinären Gespräch* (Analecta Gregoriana 270) Rom 1996, 345–350 (Die Frage nach der Verantwortung für das Unbewusste in der Freiheit: Unterscheidung der Geister).

MIRJA KUTZER · WIEN

WANDLUNGEN IN DER SPÄTMODERNEN BEZIEHUNGSKULTUR

Literarische Beobachtungen bei Botho Strauß

Die Liebe ist fraglos anerkannte Grundlage partnerschaftlicher Beziehungen. Wir verbinden uns in aller Regel nicht, weil die Eltern es so für uns bestimmt hätten oder weil der Erhalt des Familienerbes es verlangt. Unselige Zeiten, in denen Ehen aus rationalen Erwägungen als quasi geschäftliche Verträge geschlossen wurden. Die heute erreichte Möglichkeit der freien Wahl öffnet Raum für das Gefühl. Die romantische Liebe verbindet, zumindest als Idealvorstellung, jenseits von Standesschranken, von finanziellen Abhängigkeiten und geschlechtlichen Machtgefällen zwei Freiheiten miteinander, um auf diesem Fundament gemeinsam das Leben zu meistern. Wo die Liebe nicht vorhanden scheint, geben wir Ehen automatisch keine großen Chancen. Das Miteinander von Ehe, Liebe und Freiheit stellt gegenwärtig kaum jemand in Frage. Und doch ist es möglicherweise gerade dieses Zusammenspiel, das unsere Beziehungen heute nicht nur verheißungsvoll und rettend, sondern auch fragil, ja prekär werden lässt. Angesichts stetig wachsender Scheidungszahlen, von Ehen ohne Trauschein und einer ausgeprägten Single-Kultur, in der die Menschen hin und her gerissen sind zwischen Partnerschaften und Trennungen, ist die Rede «vom historisch aufbrechenden Gegeneinander von Liebe, Freiheit und Familie»¹. Oder anders formuliert: «Wo die Liebe endlich siegt, da muß sie viele Niederlagen erleiden.»²

Den schreibenden Blick auf zeitgenössische Formationen und Deformationen von Paarbeziehungen hat ausgiebig und mit Vorliebe Botho Strauß gerichtet und sie vielfältig literarisch verarbeitet. In seinem Prosawerk *Paare, Passanten* aus dem Jahr 1981 gilt seine essayistische Analyse eben diesem Ineinander von Ehe, Liebe und Freiheit. Die sich abschattende These klingt ebenso pauschal wie provozierend: Die Beziehung ist der Tod der Liebe!

MIRJA KUTZER, geb. 1974; 1993-2001 Studium der Kath. Theologie und der Germanistik in Regensburg; Seit Juni 2000 Wissenschaftliche Assistentin am Institut für Dogmatische Theologie der Universität Wien; 2005 Promotion über *Dichtung als Ort theologischer Erkenntnis*.

Tatsächlich aber verweist sie auf die hoffnungslose Zeitabhängigkeit von Liebe. *Paare, Passanten* stellt das Zueinander von Beziehung und Liebe in den vergesellschafteten Raum – abhängig von Individualisierungsprozessen, vom beschleunigten Marktgeschehen und von den kulturellen Kodierungen der Liebe, deren Verheißungen das Scheitern implizieren.

Beziehung im Fragment

Es ist eine lose Aneinanderreihung von Fragmenten, die Botho Strauß in *Paare, Passanten* bietet. Die distanzierten Beobachtungen und kurzen Reflexionen sind angestoßen durch flüchtige Begegnungen in der Großstadt Berlin der 80er Jahre, die sich wie zufällig aneinander reihen. Zusammengehalten wird die Folge von Gedanken und Erzählsplintern durch die Figur des Beobachters, einem circa 40jährigen männlichen Ich, das deutet, taxiert, wertet, sich echauffiert. «Die Passanten fliegen einem vors Gesicht wie die Nachtfalter gegen das erleuchtete Fenster,» formuliert Strauß in seinem früheren Werk *Rumor*.³ In *Paare, Passanten* wird dies zum stilbildenden Prinzip: Den sich verflüchtigenden Begegnungen entsprechen die Techniken der Fragmentierung, des Aphorismus, der weitgehenden Vermeidung von narrativen Zusammenhängen. Die Wirklichkeit als Totalität ist nicht zu haben, sie wird «per Zerstreuungsapparatur inszeniert.»⁴ Der Beobachter ist ein Zeichendeuter. Die Gesichter der Passanten werden ihm zum «Feld der untrüglichen Anzeichen»⁵ für ihren Charakter, ihre Schwächen. Der Beobachter gibt sich in Anlehnung an den romantischen Geniegestus als Physiognomiker. «An den individuellen Existenzen, auf die physiognomische Aufmerksamkeit sich richtet, wird dergestalt der erste Eindruck festgeschrieben. Sie werden billige Opfer des erzählerischen Ressentiements.»⁶ Äußerungen und Verhaltensweisen vermitteln eine Ahnung ihres Lebensgeschicks – ein Verfahren, das der Ich-Beobachter begründet: «Merkwürdig, ja unangenehm, wie man das Wesentliche eines flüchtig berührten Menschen, je älter man wird, fast auf Anhieb erfaßt. Das Fluidum der Fingerstellung, das Antlitz eines Gangs, und sogleich wird das «erfahrene Vermuten» (Heidegger) tätig, durch das wir mit Hilfe weniger Blicke, weniger Sinnesdaten den gesamten Verhaltens-Raum eines Menschen plötzlich hochberechnen können, ja oft uns innerlich gezwungen fühlen, dies zu tun, und eine beliebige Folge möglicher Situationen rasch herausspielen, in denen wir ihn ganz authentisch vor uns haben, wie er dasteht, wie er spricht.» (53)

Die punktuelle Beobachtung wird zum Anzeichen des Typischen. Das Fragment reduziert das Geheimnis des anderen Menschen «auf das Spiel der Stereotypen, auf die hochverdichtete Mischung aus Bruchteilen des Ähnlichen und Allgemeinen hin». (51) Jedoch ist die «olympische Herablassung»⁷, mit der der Beobachter die Passanten mit Urteilen überzieht, ihm selbst

auch fragwürdig. Das Urteil mag täuschen und bleibt hinter der Andersheit des Anderen grundsätzlich zurück. Diese entzieht sich der Analytik und verweist sie «gleich wieder schroff in den Bereich des Imaginären» (53). Dem Blick des Beobachters bleibt so das Misstrauen eingeschrieben und richtet an die Leserinnen und Leser die Frage, ob das Urteil nicht auf falschen Voraussetzungen beruht: «[G]erade die gewählte, skizzenhafte Erzählperspektive von «Paare, Passanten» verhindert bei den meisten Figuren eine mehrdimensionale Darstellung, unterdrückt damit die Vielfalt, die Widersprüchlichkeit und die Veränderungskraft des Menschen und macht sie eindimensional».⁸ Dass Botho Strauß dadurch zum vielgescholtenen Kulturpessimisten avancierte, überdeckt die Distanz, die zwischen ihm und seinen (Beobachter-)Figuren besteht, sowie die offenbar gewollte Provokation. In *Paare, Passanten* ist als Erwartung an Kunstwerke formuliert, «daß sie uns unentwegt mit moralischen Bewertungen beschäftigen mögen, und dies in einer solchen Folge, dass uns das Urteilen schließlich drunter und drüber geht.» (144) Auch wenn *Paare, Passanten* eine ganze Fülle von Bewertungen bietet, will es die Urteilsbildung zuallererst ankurbeln.

Den Auftakt der Beobachtungen, die dem Zueinander von Mann und Frau gelten, bildet ein Paar im Restaurant als Teil einer Gesellschaft, die im Aufbruch begriffen ist. Die Frau ist am Tisch sitzen geblieben, offenbar mitgenommen von dem vorausgegangenen Gespräch. Der Mann kommt zurück sie zu holen. «Aber da steht sie auch schon auf und geht an ihm vorbei durch beide Türen.» (8) Das Aneinander-Vorbeigehen, die Vereinzelung bei nomineller Partnerschaft setzt sich im nächsten Fragment unmittelbar fort: «Mit dem Schlag einer ungewissen Stunde blicken in ihrem Heim, nach vielen Jahren der Ermüdung, der Benommenheit und der Trennungsversuche, zwei Menschen sich mit sperrangelweiten Augen an.» (8) Das Paar ist auf der Suche nach dem Ende der gemeinsamen Geschichte, gezeichnet von der Ratlosigkeit, wie mit dem Vertrautsein, der Gewohnheit, der Erinnerung umzugehen ist. Wie die Fragmente selbst verflüchtigen sich auch die Beziehungen – sie lösen sich «wie ein verlöschender Stern» (9) vor dem inneren Auge der Leserschaft auf. Beziehungen als Verfallsgeschichten: Der verheißungsvolle Ursprung des Paares im Folgefragment liegt in «grauer Vorzeit, vom Glück und von Liedern verwöhnt.» (9) Inzwischen ist es eine klägliche Partnerschaft. Mann und Frau sitzen – seit Tagen wortkarg – im Restaurant, wo die Frau plötzlich den Kopf hebt und «laut und verliebt» einen alten Schlager mitsummt. «Der Mann sieht sie an, als sei sie von allen guten Geistern, nun auch der Logik des Gemüts, verlassen worden.» Doch in der Frau hält sich der Beginn der Partnerschaft «als tiefgefrorener, erstarrter Augenblick im Herzen ... Es ist immer noch illud tempus in ihr, wo im Laufe der Jahre alles schrecklich verlief und sich verändert hat. Erste Zeit, tiefgekühlt, eingefroren, nicht sehr nahrhafte Wegzehrung.» Der Funken

des Beginns, die Liebe des Anfangs ist vergangen. Doch bestimmt sie weiter die Gegenwart – als Ideal, das das Jetzt als Produkt einer Geschichte des Scheiterns verstehen lässt: «Jede Liebe bildet in ihrem Rücken Utopie.» (9)

Amour passion

Botho Strauß zeichnet hier ein Paradox: Die Ursache der Beziehung wird zum Grund für ihr Zerbrechen. Die Suche nach der «Utopie der Liebe» treibt Menschen aus den alten Beziehungen in neue Verbindungen. Der Ehebruch, die tolerierte Dreiecksbeziehung, das Schließen und Vergehen von Partnerschaften ist der beobachtete Alltag der Passanten-Welt, in der Liebe und Beziehung sich gegenläufig verhalten. Als Domestizierungen der Liebe ordnen Beziehungen die Liebe der individuellen Freiheit der Partner, der Praktikabilität des Alltags, der Vermeidung von Angst unter. «Allein das Wort *Beziehungen* immer wieder zu hören, wirkt sich handschweißhemmend aus.» (14) Es versucht «eine Berechenbarkeit hineinzubeschwören in eine Sphäre, die immer noch die ursprünglichste, undurchdringlichste und verschlingendste des Menschen ist.» (14)

Die Liebe, wie sie sich in den Werken Strauß' abzeichnet, hat gerade nichts mit Harmlosigkeit und Berechenbarkeit gemein. Sie ist gekennzeichnet von Fremdheit, Zufall, Plötzlichkeit. Der Anklang der *Passanten* des Titels an Charles Baudelaires Gedicht *A une passante*⁹ ist deutlich – der Begegnung mit dem Du einer verübergelassenen Frau, die das lyrische Ich geliebt hätte, hätte sich die *fugitive beauté* nicht sofort wieder verflüchtigt. Diese Liebe lebt von der Möglichkeit, von der Ahnung des Augenblicks. Ihr Charakter ist ebenso unbedingt wie flüchtig, gewaltsam wie freiheitsraubend. Sie entreißt das Ich dem Alltag und ermöglicht ihn gerade nicht. Ihr Problem heißt Dauer: Wie lässt sich das Spiel des Beginns, die Unbedingtheit und Gewalt der Liebe in den Alltag hinein retten? Möglicherweise gar nicht, denn die Liebe lebt von der Andersheit des jeweils Anderen. Liebe und Vertrautheit schließen sich laut Beobachter aus. «Mit wem wir auch zusammengehen, irgendwann ist uns der Mensch bekannt. Wir wundern uns, wie doch der andere (nie wir selbst) Zug um Zug sich automatischer verhält.» (55f.) Die Faszination hat sich verflüchtigt zur Gewohnheit, das Unverhoffte ist verloren, der Andere hat seine Autonomie, ja überhaupt seine Gestalt eingebüßt. «Sein Wesen können wir im ganzen aus dieser Nähe nicht mehr gut erkennen». (56) Wo die Vertrautheit aber die Liebe getötet hat, geht der Grund der Beziehung verloren und sie strebt nach Auflösung. Erst die Trennung macht aus Vertrauten wieder Fremde. Vom Auto aus sieht der Beobachter aus «die geliebte N., mit der ich – einst! seinerzeit! damals! – gut drei Jahre lang die gemeinsamen Wege ging. ... Mir ein unfassliches Gesetz, das so Vertraute wieder in Fremde verwandelt. Verfluchte Passanten-Welt.» (58)

Strauß zeichnet hier in *Paare, Passanten* eine Konzeption der leidenschaftlichen Liebe, der *amour passion*, wie sie ein Jahr später Niklas Luhmann in *Liebe als Passion*¹⁰ als sich in der französischen Klassik des 17. Jahrhunderts manifestierender Code beschrieben hat. Ein Code ist nie das Leben selbst, Praxis und Code differieren. Dennoch formen Codes das Leben, indem sie Deutungs- und Artikulationsmöglichkeiten für Erfahrungen anbieten und bestimmte Ausformungen begehrenswert erscheinen lassen. In der *amour passion* ist Liebe Leidenschaft, ein Spiel mit dem Fremden, Unvertrauten. Zu ihr gehört die Ekstase, die nie auf Dauer angelegt sein kann. Sie bedeutet ein Riskieren der Identität. Die Psychoanalysen der leidenschaftlichen Liebe von Jacques Lacan und Julia Kristeva scheinen anzuklingen, wo der Beobachter die «Liebesbegegnung mit ihrem Strahlkranz der Rücksucht, mit ihrem Mythos von der wiedereingeschmolzenen Persönlichkeitsmasse» (79) als Rückwärtsbewegung beschreibt. Utopisch steht der Zustand des Mutterschoßes als Imagination der Geborgenheit vor einem und treibt zum Verschmelzen mit dem Anderen. Die leidenschaftliche Liebe trägt so den Ichverlust, die Todesnähe mit sich.¹¹

In *Paare, Passanten* erscheint der Tod als Ernstfall der Liebe. Er adelt die letzte Liebesbotschaft eines Kambodschaners, der von den Roten Khmer hingerichtet wurde, durch «die allmächtige Kraft dessen, was ein Mann zuletzt gesagt hat.» (43) Das Bild radikaler Liebe entnimmt Botho Strauß Oshimas Film *Im Reich der Sinne*, in dem die Prostituierte den Herrn schließlich in Liebe erwürgt. Bereits die erste Begegnung zwischen beiden bedeutet Überwältigung des Anderen, und der physische Tod ist «getreuliche Erfüllung des Ersten Augenblicks.» (46) Diese Liebe lebt von der Absonderung und ist als solche «die eigentliche a-soziale, d.i. ekstatische Auflehnung gegen den mäßigen Betrieb des Alltags und der Arbeit» (45). Wieder erscheinen Liebe und Zeit als Gegenpositionen. «Der Rausch übersteht nicht die Einfügung in das soziale Leben.» (45) Doch der Code der *amour passion* war, entwickelt im 17. Jahrhundert, ursprünglich gerade kein Grund des Endes von Beziehungen. «Der Code der leidenschaftlichen Liebe gilt weder für die Wahl des Ehepartners noch für das Eheleben.»¹² So stellt sich das Problem von Liebe als Grund des Scheiterns von Beziehungen erst in einer Situation, in der sie zur Trägerin von dauerhaften Beziehungen werden soll.

Individualisierung, Vergesellschaftung

Es gibt kein Immer-Gleich der Liebe. Sie findet statt angesichts bestimmter Umstände, die ihre konkrete Gestalt bestimmen. Sie wird motiviert von Codes, die es den Einzelnen ermöglichen, ihr Ausdruck zu verleihen, sie aber auch in bestimmten Formen überhaupt erst hervorrufen. Die Flüchtigkeit

keit der Beziehungen in der Passanten-Welt verbindet Botho Strauß mit einer gesellschaftlichen Gemengelage. Da wäre zum einen das Fragwürdigwerden von Langsamkeit und Dauer schlechthin. Die Welt ist in Anlehnung an Paul Virilio in Beschleunigung begriffen, die keinen Bestand zulässt. Die Paare sind gleichzeitig Passanten, die die Straßen entlang eilen, sich in der Menge verlieren. Das Gestehen der Liebe geschieht im rasendem Lauf, in der die Geliebte im Bild eines Rennpferds dahinrast, getrieben von der Peitsche des Glücks: «Die Eile, der Wind, der stolpernde Lauf rütteln das locker sitzende Geständnis frei, das in der Ruhe noch nicht herauskommen wollte.» (9)

Mit der Flüchtigkeit der Passanten-Welt korreliert das Prinzip des Zufälligen, die Mann und Frau zu Liebespartnern macht. «Für uns in den Städten, uns Mobile, Beschleunigte und Mischklässler, entscheidet sich die Partnerwahl in einem «freien» Spiel von anziehenden und abstoßenden Kräften, je nach Lust und Laune und dem Angebot der Reize.» (14) Die literarische Form des Fragments, in der diese Desillusionierung stattfindet, ist gleichzeitig Absage an den großen Liebesroman, in dem die Paare zwangsläufig und schicksalsträchtig zueinander finden. Die Suche nach dem oder der Einen, die zu uns passt, wird als von jeher bestehende Illusion entlarvt. Die romantische Liebe ist als «schöner Herzenstrug von keinerlei Nutzen mehr und wir werden ihn allmählich aus unsren Gefühlen verlieren.»

Luhmann hat die *amour passion* als Code des Adels beschrieben. Elemente dieser leidenschaftlichen Liebe begegnen auch im jüngeren, bürgerlichen Code der romantischen Liebe, und Goethes *Leiden des jungen Werther* sind ihre Gründungsschrift. Als unkalkulierbares Schicksal erscheint die romantische Liebe als «reines» und «echtes» Gefühl – ernsthafter und strebsamer als die Passion des Adels, und nun angewendet auf die eheliche Paarbeziehung. «Die Codierung der Liebe als romantische Liebe um 1800 durch Literatinnen und Literaten, aber auch durch unzählige Ratgeber und Benimmbücher, entspringt dem Protest gegen den Mangel an leidenschaftlicher Liebe in der bürgerlichen Ehe und auch dagegen, dass die Partnerwahl der Kaufleute, Bankiers und Unternehmer all zu sehr von wirtschaftlicher Vernunft bestimmt werde.»¹³ Das Gefühl als Movens der Eheschließung war keinesfalls unproblematisch, und der einst revolutionäre Code wird im Lauf des 19. Jahrhunderts zunehmend an bürgerliche Geschäftsinteressen angepasst. Die romantische Liebe «taugt im Bürgertum wie auch im Kleinbürgertum vornehmlich dann zur Anbahnung einer ehelichen Beziehung, wenn die Wahl zugleich wirtschaftlich vernünftig ist. Das (klein-)bürgerliche Paar soll «sich verstehen», hätte es sich doch infolge der weitgehenden Separierung seiner Arbeits- und Lebenswelten sonst nur wenig zu sagen.»¹⁴ Die Notwendigkeiten stabilisieren auch das Gefühl als geglaubte Grundlage. Gegenwärtig aber, wo wirtschaftliche Abhängigkeit gerade keine Sollbestimmung ist,

wird die Ambivalenz des nun alleinbestimmenden Gefühls deutlich: «Auf diesem Feld, wo das Soziale (Aufbau einer Gemeinschaft, Fortpflanzung, Überlieferung eines kulturellen Erbes usw.) seine vorherrschende Rolle eingebüßt hat, verkehren unbehindert die Launen mit den Gelegenheiten, die äußeren Reize, das Neue mit dem schnellen Wechsel der Behausung, und aus diesem breiten Verkehrsstrom, wo das Gewünschte mit dem Gegebenen sich immer kurzfristig einigen kann, wird sich keine noch so fest versprochene Verbindung heraustrennen können. Er zieht durch uns alle.» (15)

Die Individualisierung als Wechsel von der Notwendigkeit zur Wahl-Freiheit der Lebensformen bringt die Fragilität der Beziehungen mit sich. Doch ist die durch Individualisierung erreichte Freiheit keineswegs ohne Zwang. Die Vereinzelung bedeutet ebenso eine zunehmende Vergesellschaftung, in der wir zwar «voneinander immer unabhängiger, vom Ganzen aber immer abhängiger werden sollen» (14). Sie schützt den Einzelnen vor der aus der Freiheit resultierenden Unsicherheit, dem ihn umgebenden Abgrund. «So sind wohl viele schwach, die *frei* einherkommen, gezwungenermaßen frei, möchte man sagen, denn der äußeren Freiheit der Lebensformen entkommt ja niemand heute.» (22) Die Freiheit setzt den Einzelnen auch unter Druck. Tatsächlich unfähig zur freien Wahl ist er einer Fülle von Diskursen ausgesetzt, die als subtile Normen Maßstäbe setzen: «Neue Lügen der Affektzensur, neue Spielarten der Verdrängung. Die Hysterica der unklar gewordenen Freiheit bewegt sich durchaus nicht sicherer als das verklemmte Opfer einer perfiden Spießermoral.» (49). Gerade bei suggerierter Freiheit und Unabhängigkeit schreitet die Vergesellschaftung fort und bezieht sich als rettendes Netz auf alle Lebenslagen. Wo der vertikale Rückgriff auf Traditionen der Vergangenheit abgebrochen ist, sucht der Einzelne in diachroner Vernetzung Halt – wie die werdende Mutter Helen in der Schwangerengruppe, der zwangsläufig die Eltern-Kind-Gruppe und die Vernetzung mit Kitas folgen werden. «Lauter warme solidarische Nester, schon bei geringster Übereinstimmung, darin die Leute ihr kleines Ganzes hüten, um dem furchtbaren Ganzen, wie es wirklich ist in der Welt, etwas entgegensetzen zu können.» (21) Der Abscheu des Beobachters ist unverhohlen gegenüber diesen Sicherungsmechanismen, gegenüber der modernen Zweierbeziehungen ohne Übertreibungen und ohne Flamme, die alles Irrationale unter Kontrolle hält. Zur Leidenschaft ist sie nicht fähig, denn diese «braucht Rückgriffe (mehr noch als Antizipationen) und sammelt Kräfte aus Reichen, die vergangen sind, aus geschichtlichem Gedächtnis. Doch woher nehmen ...? Dazugehörig sein in der Fläche der Vernetzung ist an die Stelle der zerschnittenen Wurzeln getreten; das Diachrone, der Vertikalaufbau hängt in der Luft.» (21)

So infiziert die Vergesellschaftung die Beziehungen und macht sie zum Marktgeschehen. Die Kosmetik-Lehrerin will ihren auserkorenen Perser

erst noch darauf testen, ob sich eine solche Beziehung auch für sie lohne: «Lohnt, verstehst du, ob es sich lohnt. Du weißt ja, daß wir Deutschen immer fragen, was bringt uns das ein, wo steckt da der Gewinn, was profitier ich persönlich davon.» (48) Und auch die Sexualität als Sphäre, wo die Natur angesichts gesellschaftlicher Freizügigkeit sich unverdeckt Bahn zu brechen scheint, ist tatsächlich dem gesellschaftlichen Diskurs unterworfen, der subtil und unausweichlich an die Stelle der alten Sittengesetze getreten ist. Sie ist zum Serienprodukt des *Liebe machens* verkommen, gerade kein Ausdruck natürlicher Bedürfnisse, sondern ein Bereich, in dem es «von falschen Faxen und Formen, von Nummern und Stielen, von *Gesellschaft* nur so wimmelt.» (42)

Sprache, Text, Subjekt

Die Problematik von Liebe und Beziehung ist gleichzeitig ein Sprachproblem. Die Passanten-Welt ist begleitet von beständigem Geplapper und Gemurmelt, das die Beziehungen in die gesellschaftlichen Diskurse hinein verflüchtigt, in Situationen von Liebe aber nur unpassend werden kann. In der Begegnung des Beobachters mit einem Mädchen versiegt hinter ihrem «Schwall der Worte jede Kraft der Erwidern» (23). Dennoch hält er in «eingebildetem, stürmischem Verliebtsein» an der Begegnung fest, «beredet» ihren Körper mit Zärtlichkeiten und nimmt schließlich an sich selbst das Versagen der Sprache wahr, ihren Wechsel «von Tisch zu Bett, von Meinung zu Geständnis, von Verkünden zu Flüstern, von Wissen ins Stammeln.» (23) In seinem Beharren auf der Leidenschaftlichkeit insistiert der Beobachter auf einen Bereich des sprachlich nicht Fassbaren, des eigentlichen Irrationalen der Liebe, das sie zur «gründlichen Gefahr» (14) für das Gemeinwohl macht. Als diskursiver Code verweist die leidenschaftliche Liebe auf einen Bereich des Nicht-Diskursiven, dem sich die Sprache kaum nähern kann. Die zwischen Code und Leben bestehende Kluft verhindert die Sprache, produziert sie aber auch – als Interjektion, in der das Lacan'sche «Imaginäre/Unbewußte im Prinzip nicht einverstanden mit dem, was *wirklich* gesprochen wurde», (69) hervorbricht, als Arbeit am Code im künstlerischen Schaffen. Schreiben ist motiviert vom Zustand der Abwesenheit: «Alles fehlt, wo der Buchstabe ist.» (79) Die Sprache der Liebe ist eine Sprache der Abwesenheit. Sie ist dort, wo der Diskurs versagt. Sie ist eine Sprache, die das zu Sagende ausspricht, ohne es «nach den Gesetzen der Grammatik und der Alltagsvernunft zu gliedern» (147). «Die unmögliche, unangemessene, unmittelbar anspielende und sich jeder gewollten Direktheit entziehende Sprache der Liebe» ist, so formuliert es Julia Kristeva, «Literatur.»¹⁵

Die Position des Literaten reflektiert der Ich-Beobachter breit in einem der sechs Kapitel, die *Paare*, *Passanten* einteilen. Der Titel «Schrieb» ver-

weist es auf das Ich des Literaten, der den Leserinnen und Lesern als urteils-sicher und elitär bekannt ist. Im Nachdenken über das Schreiben allerdings wird das Subjekt sich zunehmend fraglich. Das schreibende Ich braucht die Abschottung, um sich gegen die Vergesellschaftung zu wehren. Es braucht die Sprache, um die Einsamkeit auszuhalten. «Nur die *Sprache*, sagte er sich, hat dich bisher diese wie immer auch elende Einsamkeit überhaupt ertragen lassen.» (78) Doch die Sprache bedroht das abgeschottete Ich schließlich auch: «Du hast ja keine Ahnung, was geschieht, wenn diese Sprache einmal Alles von dir fordert und bis auf den scheinbarsten Huscher fast gänzlich wegfällt. ... Du hast ja keine Ahnung, wie du dann wohl sitzen und kauern mußt, wenn erst die Worte unter sich, du aber ausgeschlossen und erkennt-nislos.» (78) Das im Geniegestus des überlegenen Erzählers behauptete Ich – geschützt von vorangegangenen Gewährsleuten wie Kleist, Hölderlin, Nietzsche, Kafka, Celan oder Artaud – gleitet beim Nachdenken über das Schreiben ins Er und droht sich schließlich im Text zu verlieren: «Er will Text sein und weiter nichts.» (78) Früh hat Botho Strauß subjekt-kritische Konzepte nachvollzogen, wie sie in Frankreich seit Ende der 60er Jahre mit Namen wie Michel Foucault, Roland Barthes, Jacques Lacan oder Julia Kristeva verbunden sind.¹⁶ In der Vergesellschaftung, in der Vielzahl an Texten, im eigenverfassten Text als Ansammlung von Symbolen verliert das Ich seine Eigenständigkeit. Wie die Suche nach dem *einen* Partner, ist auch das Finden von Identität kein zielführendes Unternehmen: «Die Identität, nach der man *sucht*, gibt es nicht. Abgesehen von einigen äußeren, behörd-lichen Erkennungsmerkmalen gibt es nichts, was für die Existenz eines zu-sammengefassten Einzelnen spräche.» (135f.) «Ich schreibe» wird zur problematischen Aussage, zum unpersönlichen «Schrieb». Wie die Liebe kennzeichnet die Sprache ein Begehren, das sich verselbständigt: «Man schreibt nicht über etwas, man schreibt *es*; man liebt nicht jemanden, man liebt sie (die Liebe).» (79) Sprache wie Liebe versprechen die Rettung des Subjekts und bedrohen gleichzeitig seine Existenz.

Gelingende Liebe?

Das Ich des Schreibers präsentiert sich dergestalt gleichzeitig fragil und selbstsicher. Es bietet neben der Sprachkritik, die gleichzeitig Vernunft-kritik ist, eigentlich unvereinbar eine Einteilung der Welt in dichotomischen Denkmustern: «Ein binärer Code teilt die beobachtete und erzählte Welt wertend in den einzelnen und die Masse, in Schweigen und Reden, Ver-gangenheit und Gegenwart, Ursprung und Verfall, authentische Liebe und aufgeklärte Beziehung und so fort.»¹⁷ Keine Versöhnung deutet sich an. Der wohl meistzitierte Satz aus *Paare, Passanten* steht ebenso beiläufig wie Auf-merksamkeit erregend in Klammern: «(Ohne Dialektik denken wir auf

Anhieb dümmer; aber es muß sein: ohne sie!)» (89) Da ist kein Glaube mehr an die dialektische Synthese, die die Gegensätze im Fortschritt überwindet. Gegen das Hegel'sche «Sowohl-Als-Auch» steht Kierkegaards «Entweder-Oder», dessen Spannung nicht aufgelöst werden kann. Es gibt keine «rührende Freude an Paradoxien, verfänglichen Gescheitheiten und ähnlichem Geleucht in dem Gesicht des Maelstroms.» (147) Möglicherweise kommt eine Lösung dort in den Blick, wo man sie aufhört, finden zu wollen. Der Appell auf Sinn zu verzichten, «viel unsinniger werden» (147) führt *Paare, Passanten* hin zum Schluss in Venedig – der Stadt, die die Menschen vom Heute sofort isoliert. Gleichsam als Überschrift steht das Fragment: «... dies alles wissen und dies Wissen auf sich beruhen lassen, war eins.» (155)

Der Verzicht auf Wissen korreliert mit der Einsicht, dass auch Identität nicht letztlich gefunden werden kann, was der Beobachter schließlich theologisch deutet. Identität ist «eine abgesunkene Glaubensfrage, so wie man früher um «seinen Gott» rang. Trotzdem schmerzt jedes Mal, wenn man die inbrünstige Phrase von der Identität hört, der Anklang an Gott bzw. der Mißklang der Selbstvergottung, die das kleine, das freie und armselige Subjekt sich herausnimmt.» (136f.) Vor diesem das Selbst überfordernden Größenwahn rettet der Glaube an Gott, der tatsächlich befreiend wirkt. «Es ist lachhaft, ohne Glauben zu leben.» (137) Denn das drängt die Menschen zur Suche nach einer endgültigen Identität, einer dauerhaften Leidenschaft, dem höchsten Wissen. Wieder erinnert die Lösung an Kierkegaard, für den die Spannung von Endlichkeit und Unendlichkeit, in der die menschliche Existenz steht, nicht auflösbar ist. Aber sie wird dort lebbar, wo man sich im Glauben an Gott davon befreit, «verzweifelt man selbst sein» zu wollen und die Spannung als zum Leben gehörig annimmt.¹⁸ Statt dem eingebildeten Abschlusshaften ist Gott «von allem, was wir sind, wir ewig Anfangende, der verletzte Schluß, das offene Ende, durch das wir denken und atmen können.» (137) Ist so auch die «kluge» Liebe, eine «unerfüllte Liebe» (88), die um die Unmöglichkeit ihrer Erfüllung weiß und eben darin die Distanz zum Anderen und damit auch die Liebe in die Zeit hinein rettet?

Bei allem Pessimismus findet sich die Verbindung von Beziehung und Liebe in *Paare, Passanten* dennoch. Da ist das Übersetzer-Pärchen, das sich in der mit Büchern und Zeitschriften vollgestopften Neubauwohnung ganze Weltbilder-Duelle liefert. In immer neuem Spiel wechseln sie die Positionen von links und rechts, von Optimismus und Pessimismus, tauschen in einer Fülle von Szenarien und Konflikt-Modellen die Argumente. «Man könnte geradezu von einem *l'art pour l'art* des reinen Opponierens sprechen, wäre da im Kern des Ganzen nicht ein einziger Eifer, der beide antreibt – eine kluge, unerfüllte Liebe, stark wie am ersten Tag, die sich erhält und gedeiht bei zugezogenen Vorhängen, im erquickenden Strom der Informationen, im warmen Zuhause der Weltbilder.» (30) Wie schon für das Ich des Dichters

scheint auch hier die Abgeschlossenheit die Flüchtigkeit aufzuhalten. Das Aufnehmen des Außen im Spiel mindert den Ernst der Diskurse und führt die Vergesellschaftung ad absurdum.

Schließlich entdeckt der Beobachter ein etwas schrullig anmutendes, eigentlich spießiges Pärchen in einer Milieukneipe. Man möchte schon höhnisch lächeln über die das Abenteuer suchende Frau, die ihre Pelzmütze auf dem Kopf behält und mit ihrem Mann Blicke tauscht, die sie «wohl »vielsagend« nennen» (18) würden. Doch der Beobachter fährt dazwischen. Sie sind »gut miteinander«, sie halten sich in ihren unsicheren Umarmungen dennoch fest. Der Beobachter sieht keine Entfernung der beiden voneinander, und gibt vielleicht eine Erklärung: »Die beiden waren immer bereit, über die Unvollkommenheiten der Liebe gemeinsam zu kichern.« (18)

ANMERKUNGEN

¹ Ulrich BECK/ Elisabeth BECK-GERNSHEIM, *Das ganz normale Chaos der Liebe*, Frankfurt/Main 1990, 7.

² Ebd., 105.

³ Botho STRAUß, *Rumor*, München/Wien 1980, 149.

⁴ Klaus MODICK, *Das Fragment als Methode. Zum Bauprinzip von »Paare, Passanten«*, in: Text + Kritik 81 (1994) 72–79, hier 74.

⁵ Botho STRAUß, *Paare, Passanten*, München-Wien 1981. Hier zitiert nach München 2004, 55.

⁶ Klaus-Michael HINZ, *Der schwatzhafte Physiognomiker. Bemerkungen über ein Leitbild*, in: Text + Kritik 81 (1994) 80–86, hier: 82.

⁷ Moray MCGOWAN, *Schlachthof und Labyrinth. Subjektivität und Aufklärungszweifel in der Prosa von Botho Strauß*, in: Text+Kritik 81 (1994) 55–71, hier, 60.

⁸ Ebd., 61.

⁹ Charles BAUDELAIRE, *A une passante*, in: DERS., *Les Fleurs du Mal*, in: *Sämtliche Werke/Briefe*, hg. v. Friedhelm Kemp/Claude Pichois, Bd. 3, München 1975, 244.

¹⁰ Niklas LUHMANN, *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität* (1982), Frankfurt Main 1994, 71–96.

¹¹ Vgl. dazu Julia KRISTEVA, *Geschichten von der Liebe*, Frankfurt/Main 1989, 9–60.

¹² Reinhard SIEDER, *Eine kurze Geschichte der Liebe*, in: DERS., *Nach der Liebe die Trennung. Die Krise der Intimität in der westlichen Welt* (im Druck). Das Kapitel ist veröffentlicht auf: <http://wirtges.univie.ac.at/Sieder/>

¹³ Ebd.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ KRISTEVA, *Geschichten von der Liebe*, 9.

¹⁶ Vgl. Stefan WILLER, *Botho Strauß zur Einführung* (Zur Einführung 217), Hamburg 2000, 64f.

¹⁷ Thomas ANZ, *Modern, postmodern? Botho Strauß' Paare, Passanten*, in: *The German Quarterly* 63 (1990) 404–411, hier 405.

¹⁸ Vgl. Søren KIERKEGAARD, *Die Krankheit zum Tode*, Stuttgart 1997, 87f.

GEORG ESSEN · NIJMEGEN

GOTTES TREUE ZU UNS

Geschichtstheologische Überlegungen zum Glauben an die göttliche Vorsehung

1. Das Anfangenkönnen als der Ursprung von Geschichte. Phänomenologische Annäherungen

Weil bekanntlich aller Anfang schwer ist, mache ich aus meiner Anfangsverlegenheit eine Tugend und beginne – mit dem Anfang. Es steht nämlich zu vermuten, daß es auf die Schwierigkeit des Anfangenkönnens zurückzuführen ist, warum es so etwas wie «Geschichte» gibt. «Anfang» meint gewöhnlich das Erste, das eine Reihe von Erscheinungen, seien es Zustände oder Ereignisse, eröffnet. Doch ist es uns mitten im Fluß der Zeit überhaupt möglich, einen Anfang zu setzen? Schlechthin anfangslos ist unser an einer bestimmten Raum-Zeit-Stelle gesetzter Anfang offenkundig nicht, weil sich mit ihm unausweichlich die Frage nach seinen Voraussetzungen und Vorbedingungen einstellen wird. Die Möglichkeit, einen Anfang zu setzen *ex nihilo*, ist uns nicht gegeben, sondern bleibt dem vorbehalten, von dem gleich die Rede sein wird. Für uns nämlich gilt: Noch den Anfang müssen wir als die Folge eines Grundes, als die Wirkung einer Ursache oder doch zumindest als das Nachher mit Bezug zu einem Vorher begreifen. Wer aber den zeitlichen Anfang auf seinen ermöglichenden Grund beziehungsweise seine zeitlichen Voraussetzungen hin bedenkt, fragt in die Geschichte hinein. Dies muß nicht unbedingt in der Absicht geschehen, die Anfangshaftigkeit des eingetretenen Anfangs bestreiten zu wollen, obwohl sich dieser Eindruck nahezu unausweichlich aufdrängen wird, wenn wir erst einmal damit beginnen, das Bedingungsgefüge des Anfangs zu erschließen. Wenn freilich das, was Anfang heißen soll, aus seiner Vorgeschichte vollständig erklärt werden und abgeleitet werden könnte, wäre kein Anfang.

GEORG ESSEN, Dr. theol., geb. 1961 in Kevelaer am Niederrhein; Studium der katholischen Theologie und Geschichte in Münster und Freiburg/Br.; 1994 Promotion und 1999 Habilitation; Seit 2001 Professor für Dogmatische Theologie an der Facultéit der Theologie Nijmegen (NL); seit 2006 zusätzlich Professor für Religions- und Kulturtheorie an der Facultéit der Religiewetenschappen Nijmegen (NL) sowie Fellow am Kulturwissenschaftlichen Institut, Essen.

Also werden wir ihn auf jeden Fall so zu denken haben, daß mit ihm etwas beginnt und initiiert wird, was zuvor noch nicht gewesen... Mit ihm tritt etwas Neues in die Zeit ein, das sich vom Bisherigen zumindest unterscheidet. Folglich eignet dem Anfang die Macht, ein Ende heraufzuführen: der Anfang hat Unterbrechungscharakter. Zugleich aber stiftet ein Anfang auch einen Zusammenhang zwischen dem, was hinter einem liegt, und dem, was durch seine Intervention beginnen soll. Dann wäre das durch den Anfang neu Initiierte so etwas wie eine Kurskorrektur, ein Zurechtbringen von dem, was in der Vergangenheit falsch oder, wie man zu sagen pflegt, schief gelaufen ist.

In jedem Fall aber spricht der Anfang ein Urteil über das Bisherige; er hat ein Interesse daran, etwas anders zu machen als zuvor. Durch ihn wird das Vorangegangene zur Vergangenheit erklärt. Aber abgeschlossen und definitiv beendet ist die Vergangenheit damit noch keineswegs. Denn indem wir in der «Jetztzeit», der Gegenwart, den Anfang setzen, erheben wir das Vergangene in den Rang, Vorgeschichte des Anfangs zu sein. Dies bedeutet: «Anfang» ist ein korrelativer Begriff, der nicht gebildet werden könnte ohne den Rückblick auf das, demgegenüber er Anfang ist... Insofern auch scheinen wir das Neue, das im Anfang initiiert werden soll, nur verstehen zu können, wenn wir diesen zwar nicht abgrenzen von seiner Vorgeschichte, so doch zumindest auf diese beziehen. Das Wissen um den Anfang setzt mithin ein Wissen davon voraus, wovon dieser sich unterscheidet beziehungsweise abgrenzt, um berechtigterweise als Anfang bezeichnet werden zu dürfen. Anders gewendet: Meine eigene Gegenwart, in der ich jetzt den Anfang setze, begreife ich nicht ohne ihre Vergangenheit. Insofern ist der Anfang Ursprung meines Interesses an Geschichte.

Dies wird noch deutlicher, wenn wir uns, noch vorgängig zu ihrer wissenschaftsförmigen Verfaßtheit, darauf besinnen, was Geschichte ist.¹ Sie ist keineswegs mit der Vergangenheit schlechthin identisch. Geschichte gibt es vielmehr erst dort, wo die Vergangenheit vergegenwärtigt wird. Dies geschieht dadurch, daß das Vergangene – seien es einzelne Ereignisse oder Ereigniszusammenhänge – im Medium der Erinnerung auf die Gegenwart bezogen und dabei ein innerer Zusammenhang zwischen Vergangenheit und Gegenwart erzählend gestiftet wird. Geschichte ist, mit anderen Worten, Vergangenheit als Gegenwart und ist Ausdruck eines Interesses an der Unvergänglichkeit alles Vergänglichen!

Warum aber macht es für uns Menschen eigentlich «Sinn», die Vergangenheit in Geschichte zu «verwandeln»? Daß es so etwas wie Geschichtsbeußtsein gibt, ist wesentlich begründet im gegenwärtigen Orientierungsbedürfnis eines zeitlich existierenden Subjekts, das sich in ein qualifiziertes Verhältnis zur Vergangenheit setzt, weil es die Zeit erfährt als den drohenden Selbstverlust im Anderswerden seiner Welt und seiner selbst. Indem nun

über Zeiterfahrungen Sinn gebildet wird, wird gewissermaßen Widerspruch eingelegt gegen die Erfahrung von Zeit als Negation und Verlust. Dies wiederum geschieht, wie gerade angedeutet, im Medium der Erzählung, durch die das in der Erinnerung präsente Vergangene auf die Gegenwart bezogen wird. Dies macht in dem Maße «Sinn», wie Erfahrungen der Vergangenheit auf die gegenwärtige Lebenspraxis bezogen werden können, um dort das Erkennen, Handeln und Leiden der Menschen zu orientieren. Historisches Denken stellt somit ein Orientierungswissen bereit, um Erfahrungen und Erwartungen von Zeit so miteinander verknüpfen zu können, daß wir Menschen uns im Fluß der zerbrechenden Zeit nicht verlieren.² Insofern widerspricht das Interesse an Geschichte ausdrücklich unseren gewiß vielschichtigen Erfahrungen von Zeit, in denen es den erfüllten Augenblick ebenso gibt wie die triste Langeweile. Es gibt das Glück des Augenblicks und das erstaunte Wissen um Treue und Verlässlichkeit in «schwierigen Zeiten». All das aber ist vom Vergehen bedroht, steht unter dem Vorzeichen befristeter Zeit und geht einher mit der ängstigenden Furcht vor Verlust und Untergang. Wer, mit anderen Worten, die Zeit begreifen lernt als vorübergehende und vorübergegangene Sukzession gelebten Lebens, wird zugleich aufmerksam dafür, daß Zeiterfahrung immer eine Erfahrung des drohenden Verlustes der eigenen Identität ist. Damit aber wird erst recht die Frage nach der zeitübergreifenden Identität des Menschen virulent, der die vielfältigen Einsichten und Erfahrungen des eigenen Lebens integrieren und auf sich selbst, seine Identität mithin, beziehen will. Vor diesem Hintergrund – darauf will ich hinaus – kann, bezogen auf das Vergehen der Zeit, das Interesse an Geschichte ineins als das Interesse an Kontinuität verstanden werden. Geschichte und Geschichten sind Kontinuitätsvorstellungen, die einen Zusammenhang entwerfen, der «das Vergangene als Einzelnes und bestimmtes Begrenztes in ein Ganzes aller möglichen Bestimmungen» einbezieht³. Mit diesem Interesse an Kontinuität entspricht das Geschichtsbeußtsein dem Bedürfnis des Menschen nach einer verlässlichen und beständigen Orientierung in der Welt. Unabweisbar ist nämlich sein Interesse an einer Zusammenbestimmung all dessen, was ihm widerfährt, und ebenso sein Versuch, die Widerfahrnisse seines Lebens in den Verlauf einer kontinuierlichen Geschichte zu bringen. Der biographische Rückblick in Krisensituationen, der sich nicht von ungefähr in Erzählungen niederschlägt, ist Ausdruck eines zutiefst menschlichen Kontinuitätsbedürfnisses, das noch das Zweckwidrige und Sinnlose in den eigenen Lebensentwurf integrieren will: Kontingenzbewältigung durch narrative Identitäts- und Sinnstiftung mithin!

Wer in der gerade beschriebenen Weise jedoch Geschichte als Kontinuität begreift und sie folglich *teleologisch* interpretiert, wird mit einer ganzen Reihe fundamentaler Probleme konfrontiert. Wenn wir, ohne dies näher

ausführen zu müssen, voraussetzen, daß der Begriff der Geschichte, und zwar im Unterschied zu dem der Natur, wesentlich das Kommerzium menschlicher Freiheiten ist, das unter den Bedingungen einer zeitlichen Realisierung steht, hat das Folgen für den Begriff des Handelns und damit auch für das Vermögen des Menschen, einen Anfang zu setzen. Handeln ist ein hochkomplexer Zusammenhang, der unterschiedliche Momente auf sich vereinigt. Das menschliche Handeln ist, seinem Grundbegriff nach, zu denken als ein (durch Reflexion) vermittelter Vorgang, in dem ein Handlungssubjekt seine Handlungsintention auf ein Ziel hin ausrichtet und dabei Mittel zum Zweck werden läßt, um das angestrebte Ziel erreichen zu können. Nun beschreibt allerdings der Weg von der gewollten Intention zu ihrer schließlichen Realisierung einen Handlungsbogen, der unter einer Bedingung steht, die man mit *Wilhelm Busch* auch so formulieren kann: «Denn erstens kommt es und zweitens anders als man denkt!» Jedenfalls garantiert die Handlungsintention, die vorgreift auf das Handlungsziel und es bereits antizipiert, nicht bereits seine Realisierung. Denn um seine Intention real werden zu lassen, muß sich das Handlungssubjekt auf die Geschichte als System konkreter Freiheiten einlassen und hat sich damit aber bereits unter Notwendigkeiten begeben. Es tritt nämlich ein in den Raum der Geschichte, baut auf den Gestaltungen anderer Freiheiten auf und tritt in Verhältnisse ein, in denen Freiheiten bereits übereinander verfügen. Der Handelnde taucht gewissermaßen ein in einen Fluß von Ereignissen in der Welt, von welcher er nur ein Teil ist. Ja, es besteht sogar die Möglichkeit daß zweckrationales Handeln durch die Geschichte ad absurdum geführt wird. Dies bedeutet, daß der tatsächliche Geschehensverlauf, wenn überhaupt, nur in den seltensten Fällen dem idealtypisch entworfenen Handlungsbogen entsprechen wird.

Ist aller Anfang vergebens? Bereits der Blick in die eigene Lebensgeschichte macht uns schmerzlich darauf aufmerksam, wie schwer es vielfach ist, überhaupt einen Anfang zu machen. Es gibt Menschen, denen es nicht gelingt, sich aus den Banden der eigenen Herkunftsfamilie zu lösen und also endlich anzufangen, selbstbestimmt zu leben. Statt dessen ist ihr Lebensgefühl dadurch bestimmt, daß sie in Erfahrungen und Schicksalen verstrickt sind, die, manchmal sogar über Generationen hinweg, wie ein Alpdruck die Mitglieder der Familie niederhalten. Geschichte, die nicht vergehen will und deshalb das Anfangen verhindert...

Friedrich Nietzsche hat den «Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben» gewogen und gelangte zu der Überzeugung: Es gebe «einen Grad, Historie zu treiben und eine Schätzung derselben, bei der das Leben verkümmert und entartet!»⁴ Dabei hatte Nietzsche seine eigene Gegenwart im Blick, das Zeitalter des Historismus, das mit sich nichts mehr anzufangen wußte, weil es darunter litt, zuviel Geschichte zu haben. Vom Nachteil ist

die, wie er sie nennt, «antiquarische Art» der Historie. Sie nämlich umtanzt die große Vergangenheit «götzendiennerisch und mit rechter Beflissenheit» und bietet «das widrige Schauspiel einer blinden Sammelwuth, eines rastlosen Zusammenscharrens alles einmal Dagewesenen. Der Mensch hüllt sich in Moderduft». Darüber aber vergißt, folgen wir Nietzsche, die Historie die eigene Gegenwart: «Sie versteht eben allein das Leben zu bewahren, nicht zu zeugen; deshalb unterschätzt sie», so Nietzsche weiter, «immer das werdende, weil sie für dasselbe keinen erratenden Instinct hat [...] So hindert [sie] den kräftigen Entschluss zum Neuen, so lähmt sie den Handelnden, der immer, als Handelnder irgendwelche Pietäten verletzen wird und muss»: «laßt die Todten die Lebendigen begraben»⁵. Gegen die impertinente Aufdringlichkeit der Vergangenheit empfiehlt Nietzsche das «Vergessenkönnen oder, gelehrter ausgedrückt, das Vermögen, während seiner Dauer unhistorisch zu empfinden»⁶. Dieser «Hülle des Unhistorischen» bedürfe der Mensch, weil er sonst nie wagen würde, anzufangen. Er wäre unfähig zu handeln, weil es innovatorisches, der Zukunft zugewandtes Handeln ohne den Mut der Unterbrechung nun einmal nicht gibt...

Aber seien wir auf der Hut! Geschichte vergeht nicht dadurch, daß sie verdrängt wird. Darauf hat Sigmund Freud aufmerksam gemacht, sofern er den psychoanalytischen Prozeß (der im Verhältnis zwischen dem Therapeuten und dem Klienten initiiert wird und sich im Medium von «Übertragung und Gegenübertragung» vollzieht) vornehmlich durch diese Strukturmerkmale gekennzeichnet sieht: Lebensgeschichtlich verdrängte traumatische Erlebnisse oder Konflikte sollen dadurch bewältigt werden, daß sie wiederholt, affektiv erinnert und durchgearbeitet werden. Anzufangen, ein selbstbestimmt handelndes und verantwortliches Subjekt zu sein, scheint deshalb auch zu bedeuten, mit der Anwesenheit von Vergangenheit leben zu lernen. Es gibt sie nicht, die vermeintliche «Stunde Null», mit der vermeintlich alles ganz neu und anders anfängt. Ein schlechthinniges Anfangenkönnen bleibt uns Menschen verwehrt! Insofern macht gerade der, der es wagt, neu anzufangen, die manchmal bittere Erfahrung, daß es gerade den Anfang nicht gibt ohne die Anwesenheit der Vergangenheit; eine Erfahrung, die dieses Eingeständnis mit sich bringt: «Was immer geschehen ist, ist geschehen, kann nicht wieder zurückgerufen werden; somit auch nicht umgeändert werden».⁷

2. Vorsehung Gottes. Theologiegeschichtliche Vergewisserungen

Der Anfang ist der Ursprung von Geschichte! Reden wir also von dem, zu dessen Begriff es geradezu gehört, anfangen zu können: «Als Anfang hat Gott den Himmel und die Erde gemacht» (Gen 1,1). Mit Gottes Anfangen ist nicht bloß der Anfang des Schöpfungsgeschehens, des ersten Werkes ge-

meint, sondern der Anfang, «den das im folgenden berichtete Schöpfungsgeschehen hinsichtlich des ganzen in der Priesterschrift geschilderten Geschichtsablaufs göttlicher Setzungen darstellt». Dabei geht es auch nicht eigentlich um den Anfang der Welt, sondern – um den Anfang Israels. Und zwar als exemplarische Geschichte: Israel als «Modell für den rechten Gang von Weltgeschichte als Heilsgeschichte». «Als Anfang» besagt demnach ein zweifaches: Gottes Schöpferhandeln ist die «Ermöglichung von Geschichte», ist «gründender Anfang». Aber zugleich ist es «verpflichtender Anfang»: Im Schöpferhandeln setzt Gott «zugleich das normierende Urbild für das Gelingen von Geschichte als einem sich in der Zeit ereignenden Zusammenleben der Lebewesen in den ihnen ermöglichten Lebensbereichen».⁸ Aber auch dies gehört für die biblische Rede von Gott insgesamt zusammen: Der Schöpfergott ist zugleich der Rettergott und umgekehrt. Gott setzt immer wieder einen neuen Anfang, für den sein «Bogen in den Wolken» ebenso das Zeichen ist (Gen 9,1–17) wie sein Bundesschluß mit Israel: Gottes Selbstverpflichtung, seinen Verheißungen treu zu bleiben und durch die unerschöpfliche Bereitschaft, immer wieder dann anzufangen, wenn wir am Ende sind: Noah und Abraham, der Auszug aus Ägypten, die Rückkehr aus dem babylonischen Exil... Wo Gott den Anfang setzt, legt er seine Verheißung mit hinein, zu vollenden, was durch ihn begonnen wurde.

Und im Neuen Testament? «Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. Im Anfang war es bei Gott... Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt» (Joh 1,1.14). Und was soll als Zeichen dienen für diesen Anfang? «Ihr werdet ein Kind finden...» (Lk 2,12); ein Kind, das, um nur einige wenige Zeugen zu nennen, für Augustinus, Immanuel Kant und schließlich für Hanna Arendt Symbol für das menschliche Anfangenkönnen überhaupt gilt.⁹

Es scheint allerdings das Thema zu verfehlen, wer sich dem Vorsehungsgedanken vom Begriff des Anfangens her nähern will. Denn die christliche Lehre von der Vorsehung hatte sich, deutlich beeinflusst von der Stoa, auf den Ursprung der Welt konzentriert.¹⁰ Im Rückgang auf die von Gott beim Schöpfungsakt eingestiftete Ordnung sollte Gottes vorsehende Fürsorge ergründet werden. Die Folge war, daß die Vorsehung begriffen wurde als der göttliche Weltplan, der unter dem rational einsehbaren Weltgesetz steht. Auch wenn die Rede von der «Hellenisierung des Christentums» kaum mehr sein dürfte als Polemik, hinterläßt der patristische Befund einen zwiespältigen Eindruck. Zwar wird das «Weltgesetz», genauer: der Logos, der die Welt zur Einheit eines «Systems» zusammenordnet, von den christlichen Theologen der Kirchenväterzeit durch seine Identifikation mit Christus «personalisiert». Und in der alexandrinischen Theologie wird die hellenistische Logospekulation trinitätstheologisch reformuliert. Leitend ist hier der Gedanke, daß der Vater seine Schöpfung durch den Logos und den Geist

ins Dasein gerufen hat, im Sein erhält und ihrer Vollendung entgegenführt. Zudem tragen die patristischen Theologen eine gegenüber der Stoa wesentliche Korrektur in den Vorsehungsgedanken ein, indem sie entschieden an der menschlichen Freiheit festhalten. Für die Logospekulation insgesamt und entsprechend auch für den Vorsehungsgedanken bleibt freilich die kosmologische Frage nach der Weltentstehung und -ordnung leitend. Dies wiederum hat die Vorstellung zur Folge, daß Gott seine Weltregierung dadurch ausübt, daß er das Weltganze als wohlkomponierte Harmonie geschaffen und folglich alles einer zweckhaften Ordnung unterstellt hat.

Die kosmologische Engführung des Vorsehungsbegriffs wird jedoch bei *Augustinus*, wie bereits bei *Irenäus von Lyon*, *Klemens von Alexandrien* und *Origenes* heilsgeschichtlich dynamisiert. Zum einen geschieht dies durch den Gedanken, daß der Logos in Jesus von Nazareth erschienen ist. Die Bedeutung dieser Einsicht liegt vor allem darin, daß die geschichtliche Offenbarung Gottes als das Bezugsfeld des Vorsehungsbegriffs in den Blick kommt. Doch können diese Ansätze, auch dies gehört zum komplexen theologiegeschichtlichen Befund, nicht darüber hinwegtäuschen, daß sich die patristischen Theologen insgesamt kaum vom hellenistischen Verständnis des Göttlichen als notwendigem ontologischen Grund der vorhandenen Wirklichkeit lösen konnten. Auch die philosophische Vorgabe, mit dem Gottesbegriff seine wesenhafte Unveränderlichkeit verbinden zu müssen, wurde nicht wirklich produktiv bewältigt. All dies zusammengekommen hat jedenfalls zu erheblichen Schwierigkeiten geführt, die »göttliche Weltregierung« zurückzubinden an die schöpferische Freiheit Gottes in seinem spontanen und kontingenten Geschichtshandeln.

Diese Denkformproblematik sollte die weitere Entwicklung der christlichen Vorsehungslehre nachhaltig prägen, wenn nicht gar belasten. Doch darauf kann ich an dieser Stelle nicht näher eingehen, und mein nun folgender Hinweis auf *Thomas von Aquin* geschieht denn auch allein in systematischer Absicht¹¹. Die thomanische Vorsehungslehre unterscheidet zwischen der Vorsehung im strengen Sinne und ihrer zeitlichen Aus- und Durchführung. Die ewige *providentia* ist bei Thomas eine Wesenseigenschaft Gottes und wird den immanenten göttlichen Tätigkeiten, dem Intellekt und dem Willen, zugeordnet. Der Weltplan ist die gefügte Ordnung, die aus dem praktischen Intellekt Gottes hervorgeht. Vorsehung ist definiert als der »im Geist Gottes bestehende [...] Plan der Hinordnung der Dinge auf ihr Ziel«¹². Dieses Ziel aber ist nach Thomas Gott selbst, der sich in souveräner Freiheit dazu bestimmt hat, das Letztziel seiner Schöpfung zu sein. Von diesem ewigen »Plan« unterscheidet Thomas nun dessen »Ausführung« in der Zeit – die *executio* beziehungsweise *gubernatio*. Während die Vorsehung der immanente Akt der »planenden«, d.h. der erkennend-wollenden Hinordnung der Schöpfung auf ihr Ziel ist, ist die *executio* die Ausführung dieses

Schöpfungs- und Heilsplanes unter den Bedingungen von Zeit und Geschichte. Im Plan Gottes von Ewigkeit her intendiert, ist die *executio* gleichwohl von ihm zu unterscheiden. Indem Thomas die Vorsehung selbst dem praktischen Intellekt Gottes zuordnet, unterstreicht er die Innovationsmacht der Freiheit Gottes, für seine Schöpfung einen Heilsplan vorzusehen. Und die Zwischenbestimmung, daß der Entschluß zur *executio* zu unterscheiden sei von der sich geschichtlich realisierenden *gubernatio*, schärft das Bewußtsein für die freie, nur durch Selbstbestimmung verfügte Zuwendung Gottes zu seinen Geschöpfen. Gott unterliegt in seinem Entschluß zur «*gubernatio*» keiner Bedürftigkeit und inneren Notwendigkeit.

Es wäre nun reizvoll, meine gewiß prospektive Interpretation der thomastischen Vorsehungslehre einzulesen in die durch *Wilhelm von Ockham* und zuvor bereits durch *Duns Scotus* vorbereitete Überwindung der aristotelischen Denkform.¹³ Denn noch konsistenter als bei Thomas findet sich bei ihnen eine Zuordnung von Intellekt und Wille, die der biblischen Rede von der Spontaneität des als Liebe bestimmten göttlichen Willens philosophisch zu entsprechen vermag. Trotz seiner Ambivalenz wäre auch der Hinweis aufzugreifen, daß zur *potentia absoluta* die Fähigkeit gehört, jede existierende Ordnung zu überschreiten. Wichtig ist dieses Argument im Vorblick auf die deistisch verkürzte Vorsehungslehre des neuzeitlichen Rationalismus. Denn sie weist, zumindest tendenziell, Gott die Rolle eines bloßen «Weltarchitekten» zu, führt auf ihn lediglich den Initialakt der Welturheberschaft zurück und verneint die Möglichkeit eines Eingreifens in das als ein Uhrwerk vorgestellte Weltgeschehen. Die nominalistische Spitze gegen einen Determinismus in all seinen philosophischen Spielarten besteht demgegenüber in dem Insistieren darauf, daß es keinen Widerspruch darstellen muß, daß Gott die Eigenständigkeit und Beständigkeit seiner Schöpfungsordnung respektiert und doch der ihr gegenüber freie bleibt; frei auch hinsichtlich seiner, wenn man so will, «Beweglichkeit», sich in die Geschehnisse der Welt innovativ und antwortend einzumischen. Bedenkenswert dürfte in diesem Zusammenhang auch der Versuch der scotistisch-nominalistischen Tradition sein, das prekäre Philosophem von der Unveränderlichkeit Gottes als die Identität Gottes mit sich selbst in der Kontingenz seiner Entschlüsse zu reformulieren. Von ihm her eröffnet sich nämlich die Möglichkeit, die unerschöpfliche Innovationsmacht Gottes mit der Unveränderlichkeit seines Heilsratschlusses zusammenzudenken und beide auf die Freiheit Gottes zurückzuführen: Gott steht, weil er treu ist, unveränderlich und beständig zu dem «Plan», den er von Ewigkeit her für seine Schöpfung vorgesehen hat. In dieser Treue wird er sich auch nicht davon «abhalten» lassen, ihn auszuführen. Dabei ist es allererst die im Theorem von der *potentia absoluta* festgehaltene Fähigkeit Gottes, in seiner freien Allmacht jede Ordnung spontan und gleichwohl geordnet zu überschreiten, die den Blick freigibt

für die je größeren Möglichkeiten Gottes, angesichts von Sünde, Leid und tragischer Verstrickung die Welt zu ihrem Heil zu führen.

4. *Geschichtstheologische Perspektiven zur Lehre von der Vorsehung Gottes*

Blicken wir noch einmal auf den Ausgangspunkt unserer Überlegungen zurück und setzen abermals ein bei den Überlegungen zum Anfang als dem Ursprung der Geschichte sowie bei den Ausführungen zum Verhältnis von Geschichte und Kontinuität. Die Geschichtstheologie ist der Ort im Ganzen der christlichen Theologie, in der versucht wird, sowohl die Kategorie des Anfangs als auch die der Kontinuität auf die geschichtlichen Erfahrungen der Menschen mit dem Gott, der sich selbst geschichtlich mitgeteilt hat, zu beziehen.¹⁴ Dabei ist die Geschichtstheologie – als Wissenschaft – dialektisch bezogen auf die Schriften und Erzählungen, in denen die Geschichte, die von Menschen gestaltet wird, verstanden wird im Horizont der Geschichtsmächtigkeit Gottes: Die Einheit dieser Geschichte gründet in der Selbigkeit des sich geschichtlich offenbarenden Gottes. Die Universalität dieser Geschichte wiederum wird verbürgt durch sein eschatologisches Heils- und Erlösungshandeln. Ihr Wesen aber besteht darin, das von Gott selbst eröffnete Bundesgeschehen zu sein, das den Menschen liebend frei- und ihn trotz seiner geschichtlichen Schuldverstrickung nicht fallen läßt. Die im Begriff des «Bundes» festgehaltene Deutung der Geschichte als das Kommerzium zwischen der freilassenden Freiheit Gottes und der freigelassenen Freiheit des Menschen führt wiederum zu einem theologischen Begriff von Geschichte als Ort intersubjektiv verbindlicher Praxis, in der der individualisierende Blick des einen Gottes den Menschen in eine Freiheit ruft, die Verantwortung bedeutet für sich und für den Nächsten. Ein letzter Hinweis gilt der im biblischen Monotheismus mitgesetzten Nichtidentifikation Gottes mit der Welt, die einen Weltbezug Gottes ermöglicht, der den Gedanken einer *positiven* Freilassung der Geschichte in ihre unableitbare Eigenständigkeit überhaupt zulassen kann. Das Bekenntnis zu dem Gott, der *ex nihilo* die Welt geschaffen hat, führt folglich zu einem Begriff von Säkularität, ohne den es die Geschichts- und Weltgestaltung freier Menschen nicht gäbe. Darum bietet die Schöpfungsdifferenz die Möglichkeit, das Eigenrecht der Profangeschichte anzuerkennen und die Autonomie der Geschichte als die von Gott selbst gewährte Eigenständigkeit zu begreifen.

In dieser Konsequenz reflektiert die Geschichtstheologie auf die eine große «Meta-Erzählung» des christlichen Glaubens. Diese wiederum folgt jenen Kriterien, die eingangs für einen Begriff von Geschichte genannt wurden, der im Medium der Erinnerung und im Modus der Erzählung Vergangenes in sinnstiftender Absicht auf die Gegenwart bezieht. Diese Erzählung ist die Grundgestalt des Glaubens, der in seiner je eigenen Gegenwart

ein Band stiftet zwischen dem Erfahrungsraum der Geschichte Gottes mit den Menschen und dem Erwartungshorizont der von Gott verheißenen eschatologischen Zukunft. Folglich kennt die von Christen erzählte Geschichte eine Verschränkung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, sofern und weil die Zukunft, für die die «Auferstehung allen Fleisches» erhofft wird, bereits angebrochen und Ereignis geworden ist in der Auferweckung des Gekreuzigten: Das Reich Gottes, jenes universale Reich der Zukunft also, in dem eschatologisch die Gerechtigkeit für die Lebenden und die Toten aufgerichtet sein wird, ist bereits angebrochen und ist Gegenwart geworden in Leben, Tod und Auferweckung Jesu. Diese Geschichte Jesu wird von Christen erzählt als die eschatologische und bereits jetzt wirksame Wende der Geschichte überhaupt. Die Kirche ist demnach zu begreifen als jene Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft, die die eschatologische Wahrheit der Bundesgeschichte Gottes mit den Menschen im Horizont der eigenen Geschichte anamnetisch aktualisiert, in ihrer Praxis von der schon angebrochenen Verheißung Zeugnis gibt und so zum «Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit» wird (LG 1).

Vor diesem Hintergrund kann die christlich verstandene Geschichte verstanden werden als ein sinnstiftender Umgang mit unserer Erfahrung der zerbrechenden Zeit. Dies bedarf freilich einer Präzisierung, weil bekanntlich auch die kluge Scheherazade dem König in tausend und einer Nacht Geschichten erzählte, um auf diese Weise dem drohenden Tod zu entkommen. Der vom christlichen Glauben beanspruchte Unterschied gegenüber einem «bloßen», genauer: fiktionalen Erzählen besteht jedoch darin, daß Christen «[...] nicht irgendwelchen klug ausgedachten Geschichten gefolgt [sind], als wir euch die machtvolle Ankunft Jesu Christi, unseres Herrn, verkündeten, sondern [...] Augenzeugen [waren] seiner Macht und Größe» (2 Petr 1, 16). Der Anspruch auf Wahrheit, den das christliche Verständnis von Geschichte erhebt, besteht darin, daß der von Christen geglaubte Gott ein der Geschichte mächtiger Gott ist, der in ihr gehandelt hat und weiterhin handeln wird bis zum Ende aller Geschichte im Eschaton.¹⁵

Im Blick auf die infragestehende Vorsehungslehre ist deutlich geworden, daß der von ihr vorausgesetzte theologische Begriff der Geschichte den Rückgriff auf ein dem biblischen Bundesgedanken entsprechendes Denken verlangt. Dies bedeutet, daß der Begriff der Freiheit so auf den der Geschichte zu beziehen ist, daß wir die Geschichte insgesamt als durch das Kommerzium von Freiheiten konstituiert begreifen können. Denn nur, so die These, ein solches Verständnis der Geschichte ermöglicht es, die Dignität des geschichtlich Gegebenen in seiner Kontingenz und unableitbaren Positivität ebenso zu wahren wie die Gratuität der geschichtlichen Offenbarung Gottes. Ersteres ist wichtig, weil nur so einsichtig werden kann, daß

der Geschichte eine entscheidende Bedeutung zukommt für die Bestimmung des Menschen und er also auf die Geschichte verwiesen ist, weil sie konstitutiv die Stätte des von Gott kommenden Heils ist. Letzteres wiederum ist entscheidend, um die Freiheit Gottes im Geschehen seiner aller Geschichte mächtigen Selbstmitteilung festhalten zu können.

Vor diesem Hintergrund leuchtet, so meine ich, das bereits erwähnte Eintreten des Nominalismus für die Freiheit Gottes im Gegenüber zu der von ihm gestifteten Ordnung ein. Für die christliche Rede von der Vorsehung Gottes kann sich nur eine Denkform eignen, die Gottes Schöpfung, Geschichtshandeln und seine eschatologische Versöhnung als das unverfügbar Gegebene begreift, das sich der unerschöpflichen Innovationsmacht eines zur Offenbarung freien Gottes verdankt: «Gott aber», so *Friedrich Schelling*, «was man wirklich Gott nennt [...], ist nur der, welcher Urheber seyn, der etwas anfangen kann»¹⁶. Weil Gott angefangen hat, weil es einen «göttlichen Anfänger» gibt¹⁷, gibt es im theologischen Sinne Geschichte und können wir es wagen, anzufangen. Gott, der die ursprünglich schöpferische und darum geschichtsfähige Freiheit ist, eröffnet den Raum der Geschichte. Die Bestimmtheit, mit der Gott den Geschichtsraum eröffnet hat: «und siehe, es war sehr gut», verpflichtet uns Menschen zu einem geschichtlichen Handeln, das in Gottes geschichtseröffnendem Handeln seinen ermöglichenden und tragenden Grund erblickt und sich orientiert an den lebensspendenden Weisungen Gottes.

Allerdings, dies sei hinzugefügt, bedarf die abstrakt bleibende Thematisierung der Freiheit Gottes im Nominalismus einer entschlossenen Rückbindung an die Selbsterschließung der Freiheit Gottes in der Geschichte Israels und schließlich in Leben und Geschick Jesu. In der Geschichte des Alten und des Neuen Bundes nämlich fand sie ihre eschatologisch endgültige und für den Menschen sichtbar gewordene Gestalt, so daß der Glaube den offenbarenden Gott selbst als Liebe bekennt. Dieser Rekurs auf den Inhalt des christlichen Glaubens vereindeutigt und bewährt gerade dadurch, daß er die Bedeutung des Geschehenszusammenhanges aussagt, in dem Gott sich als die unbedingt für den Menschen entschiedene Liebe offenbart hat, die unbedingte Schöpfungsabsicht Gottes, in seiner göttlichen Weltregierung die «Allmacht seiner freien Liebe» (*Karl Barth*) zugunsten seiner Geschöpfe wirken zu lassen, um sie zur Gemeinschaft mit ihm zu führen. Aus diesem Hinweis auf die Wesensbestimmung des christlichen Glaubens sind nun auch weitere Folgerungen für den Vorsehungsbegriff zu benennen, die sich vor allem aus der konstitutiven Geschichtsbezogenheit des Glaubens ergeben. Sie drängen darauf, die Vorsehung Gottes als Ausdruck seiner Geschichtsmächtigkeit zu deuten: Gott ist der Herr der Geschichte, der in der Kontinuität seines Heilshandelns den Zusammenhang der Geschichte von der Schöpfung bis zur Heraufführung des verheißenen neuen Äons stiftet

und verbürgt. Weil die genannte Grundwahrheit des christlichen Glaubens der Bestimmungsgrund für eine theologisch verantwortbare Vorsehungslehre darstellt, können wir Auskunft darüber geben, wie Gott seine Geschichtsmächtigkeit ausübt. Sie ist ja nichts anderes als das Implikat der universalen Herrschaft Gottes, die das Volk Israel in seinen machtvollen Taten erfahren hat und die in der Geschichte Jesu in unüberbietbarer Weise als unbedingte Liebe offenbar geworden ist.

Diese Bestimmung ermöglicht zunächst die Einsicht, daß die Geschichte insgesamt als das von Gott gestiftete Bundesverhältnis mit den Menschen zu begreifen ist und damit wesentlich als Freiheitsgeschehen. In seinem geschichtlichen Handeln, das ihn selbst und sein Wesen offenbart, hat Gott den Menschen zum freien Partner seiner Liebe erwählt. Dabei hat er sich, um der Achtung der menschlichen Freiheit willen, selbst dazu bestimmt, sich von menschlicher Freiheit bestimmen zu lassen und seinem Willen nur mit den Mitteln der Liebe Geltung zu verschaffen. Insofern haben wir die göttliche Vorsehung als einen Akt der Selbstbegrenzung der göttlichen Freiheit zugunsten der geschaffenen zu begreifen.¹⁸ Dabei ist die in geschichtlichen Heilstaten für uns offenbar gewordene Verheißung Gottes der Horizont, der den Glauben an die göttliche Vorsehung prägt: Gottes Verheißung ist der Grund für den Glauben an sein Walten als Vorsehung, die ihrerseits als Gottes treuer und in seinen Möglichkeiten unerschöpflicher Wille aufgefaßt werden kann, freie Menschen, ja alle Geschöpfe zur Teilhabe an seiner Liebe zu führen.

Mit der geschichtlichen Erfahrung, daß Gott sich selbst dazu bestimmt hat, seine Geschichtsmächtigkeit als Macht seiner freien Liebe kundzutun, ist zugleich ein inhaltlich bestimmtes Kriterium für eine Hermeneutik geschichtstheologischer Aussagen gegeben, die die einer Vorsehungslehre als Orientierung dienen kann: Weil Gott seinen Heilswillen nicht anders durchsetzen will, als daß Menschen ihm in ihrem Verhalten frei entsprechen, kann von einem Wirken Gottes dort gesprochen werden, wo Menschen sich von seinem Willen beanspruchen lassen, die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe zur Darstellung zu bringen und das Subjektwerden aller Menschen zeichenhaft zu realisieren.

5. Gottes offene Geschichte und die Frage nach einer eschatologischen Theodizee

Die Überlegungen zu der menschlichen Zeiterfahrung, die unserem Begriff von Geschichte zugrunde liegen, stießen unter anderem auf die Aussage, daß die Erfahrung von Zeit immer eine Erfahrung des drohenden Verlustes der eigenen Identität und der des Anderen ist. Damit aber wird erst recht die Frage nach der zeitübergreifenden Identität des Menschen virulent, die

bewußt wird als Widerspruch zum Zerschneiden all dessen, was die Zeit hat bringen sollen. Eine Geschichte zu haben ist, so die bereits erreichte Einsicht, der Ausdruck des Interesses an der Unvergänglichkeit alles Vergänglichen. Insofern bestreitet das Geschichtsbewußtsein, was wie die reine Anerkennung einer Tatsache aussehen möchte: daß die Identität eines Menschen auch in der Weise unter dem Index der Zeitlichkeit steht, als er nicht in einer unmittelbar erlebten Gleichzeitigkeit zu all jenen Widerfahrnissen und Ereignissen existiert, die für den Prozeß seiner Identitätswerdung von Bedeutung geworden sind. Die so gestellte Frage nach zeitübergreifender Identität gewinnt damit eine eschatologische Qualität, die von der Ewigkeit Gottes die *recapitulatio* alles Verlorenen und vom Tode Vernichteten erhofft. Die «Wiederbringung aller Dinge» – die *Anakephalaiosis*¹⁹ – ist Ausdruck der unbedingten Treue der schöpferischen Liebe Gottes zu allem, was er ins Dasein gerufen hat. Sie hat ihren ermöglichenden Grund in Gottes Ewigkeit, die als die aller Zeit mächtige Wirklichkeit nicht nur keine Zukunft, sondern auch keine Vergangenheit außer sich hat. Insofern artikuliert sich in der Lehre von der *recapitulatio mundi* in der Tat ein Heilsuniversalismus, weil ihr zufolge Gott alles, was er geschaffen hat, im Eschaton vor sein Angesicht rufen wird.

Der tiefe Ernst der Lehre von der «Wiederbringung aller Dinge» liegt ohne Zweifel in der Hoffnung der Opfer der Geschichte auf den Sieg der göttlichen Gerechtigkeit durch die Resurrektion alles Verlorenen. Aber muß die eschatologische Heimkehr des Alls in Gestalt der *recapitulatio* nicht die Konsequenz nach sich ziehen, daß das Leid der Endlichkeit, die Erfahrung des Bösen und der Schmerz der Negativität nivelliert werden? Dann aber wären die Opfer der Geschichte ihrer menschlichen Würde beraubt, weil am Ende doch die Henker über sie triumphieren würden. Den Tätern aber bliebe der Schmerz der einholenden Wahrheit erspart, weil die Verbindlichkeit ihrer Verantwortung vor Gott und ihren Opfern gegenstandslos würde in der «Wiederherstellung [...] der gottlosen Menschen» (DH 411). Insofern entscheidet sich in der Frage nach einer möglichen Apokatastasis, mit welcher Entschiedenheit das in Schöpfung und Bund begründete Verhältnis Gottes zu den Menschen wirklich als ein Kommerzium zwischen der freilassenden Freiheit Gottes und der freigelassenen Freiheit des Menschen begriffen werden muß.²⁰ Damit ist die mögliche Antwort auf die Frage nach einer «Apokatastasis» insofern vorgezeichnet, als das Eschaton als universales Geschehen der Versöhnung seine inhaltliche Bestimmtheit erfährt durch die endzeitliche Wiederkunft Jesu Christi. Mit der Hoffnung auf sie aber sind zwei zentrale Themen verbunden. Die Wiederkunft Christi besteht einerseits in der endgültigen und universalen Aufrichtung des Reiches Gottes, das in der Gestalt Inhalt von Leben und Geschick Jesu war, als daß in seiner Person die Herrschaft Gottes bereits angebrochen ist. Andererseits

aber verbindet sich mit der Hoffnung auf die Wiederkunft Christi die Erwartung, er werde am «Jüngsten Tag» zum Gericht erscheinen, das gehalten werde über die «Lebenden und die Toten». Entscheidend ist in diesem Zusammenhang, daß die Botschaft Jesu von der unwiderruflichen Gegenwart der Liebe Gottes der Maßstab ist, dem das ewige Gericht unterstellt ist. Anders gewendet: Der Vollzug des Gerichts liegt in den Händen dessen, der schon in seinem geschichtlichen Auftreten die Unwiderruflichkeit der Einladung Gottes bezeugt hatte, die weder den Sünder noch auch den Feind von der Gemeinschaft mit ihm ausschließen will. Maßstab des Gerichts ist folglich der Gekreuzigte, in dem uns Gottes unbedingte Vergebungsbereitschaft begegnet.

Das Verständnis des Gerichts Gottes als «Ausdruck seiner «richtenden Liebe»»²¹ zieht jedoch keine Verharmlosung des Gerichtsgedankens nach sich, weil die Unbedingtheit, mit der Gott einen jeden Menschen einlädt, am Reich Gottes teilzunehmen, die Eingeladenen ihrerseits vor die äußerste Alternative ihres Selbst-, Welt- und Gottesverständnisses stellt und sie mit der Frage konfrontiert, ob sie ihr Bejahtsein durch Gott in ihrem Leben Wirklichkeit werden lassen wollen. Insofern ist das Gericht der eschatologische Ernstfall dessen, was Geschichte dem christlichen Verständnis nach ist: In seinem unableitbar freien Entschluß, den Menschen als den freien Partner seiner Liebe zu schaffen, ist Gott das Wagnis einer offenen Geschichte mit den Menschen eingegangen.²² Weil Gott, so der Grundgedanke, den Menschen frei erwählt, Partner Gottes in einem Bundesverhältnis zu sein, hat Gott sich selbst unter die Bedingung gestellt, nicht anders die alles bestimmende Wirklichkeit sein zu wollen, als daß seine Geschöpfe die Herrschaft Gottes frei anerkennen und ihr in ihrem Dasein entsprechen. Wenn Gott sich selbst dazu bestimmt hat, sich von der menschlichen Freiheit bestimmen zu lassen, dann hat er sich, weil sein Entschluß für sie unbedingt genannt werden darf, an die menschliche Freiheit gebunden und will ohne sie nicht mehr ihr Gott sein. Darin besteht denn auch die Strittigkeit Gottes im Prozeß der Geschichte²³, daß in ihr die Gottheit Gottes auf dem Spiele steht im Sinne ihres Anerkanntseins durch uns. Darin hat Gott in Schöpfung und Bund vom Ja der Menschen sich abhängig gemacht, nicht anders als Gott anerkannt werden zu wollen, als daß er auf die freie Einstimmung des Menschen in seine Liebe setzt. Anders gewendet: Gottes Ankommenwollen in der Geschichte ist daran gebunden, daß er seinen Heilswillen nicht anders durchsetzen will, als daß Menschen ihn in ihrem Verhalten frei entsprechen und sich von seinem Willen beanspruchen lassen.

Dieser zuletzt genannte Gedanke erhält wiederum seine schärfste Zuspitzung in der *Eschatologie*, weil sich in ihr erst die Reichweite des Gedankens der offenen Geschichte Gottes mit uns zeigt. Sie besteht darin, daß Gott die Freilassung der menschlichen Freiheit riskiert hat und sich damit

selbst unter die Bedingung gestellt hat, die Freiheit des Menschen auch dann noch zu achten, wo sie das «Nein» spricht zu seiner unbedingt anerkennenden Liebe. Wenn auch nur *ein* Mensch sein Nein zu Gott aufrechterhielte, dann wäre Gottes am Anfang seiner Schöpfung stehender Entschluß nicht zu seiner Erfüllung und also an sein eschatologisches Ziel gelangt. Die Konsequenzen dieser Aussage hat, wenn ich recht sehe, kein Theologe des 20. Jahrhunderts so durchdacht wie *Hans Urs von Balthasar*. Wagt er es doch, von der «Einbuße der Herrlichkeit Gottes» zu sprechen, wenn auch nur «ein Teil der für den Himmel bestimmten Schöpfung der ewigen Verderbnis» preisgegeben ist. Besteht also die reale Möglichkeit, daß Gottes Schöpfung und Bund gar zur «Tragödie» wird, weil die Verstoßung der Liebe Gottes durch den Menschen schlußendlich und also im Eschaton zur «Niederlage Gottes» wird, «der an seinem eigenen Heilswerk scheitert»?²⁴

Damit wird unausweichlich, daß nicht nur die Geschichtstheologie, sondern auch die Eschatologie von sich aus auf das Problem der Theodizee stoßen. Die Theodizeefrage entzündet sich an dem Protest gegen das sinnwidrige Leiden und im Beharren auf seine innergeschichtliche Unversöhntheit. Solange die prophetisch-apokalyptischen Hoffnungen Israels unerfüllt sind, wird Gott in der Klage an sein Versprechen erinnert, in seinem geschichtlichen Handeln seinem Heilswillen treu bleiben zu wollen. Darum wird die Frage des Leidens vor Gott gebracht und die Rechtfertigung des sinnwidrigen Leidens von ihm erwartet im Eschaton.²⁵ Das wiederum bedeutet, daß gegen das Postulat von der Unaufwiegbarekeit des geschehenen Leidens oder der Unvergebbarekeit von Schuld die Möglichkeit einer künftigen Versöhnung offengehalten wird. Die eschatologische Theodizee spitzt sich darum folgerichtig in der Frage zu, was wir Menschen der unerschöpflichen Liebe Gottes zutrauen. Dürfen wir von Gott anders denken, als daß er im Gericht die freie Zustimmung aller Menschen für sich gewinnen möge?²⁶

Um diese Frage mit letzter Entschiedenheit bedenken zu können, muß freilich die These von der Bereitschaft Gottes, das Risiko einer offenen Geschichte mit den Menschen einzugehen, abgegrenzt werden von jener Fehldeutung, die die Geschichtlichkeit Gottes als einen Selbstvermittlungsprozeß begreifen will, in dem Gott auf tragische Weise in das Weltgeschehen verstrickt ist. Diese Konsequenz kann nur vermieden werden, wenn das Eingehen Gottes in die Daseinsform endlicher Geschichte nicht als die Depotenzierung seiner Gottheit begriffen wird, sondern als Ausdruck seiner ursprünglich-vollkommenen Liebe. Eben weil Gott in sich die ursprüngliche Liebe und die vollkommene Freiheit bereits *ist*, kann widerspruchsfrei gedacht werden, daß Gott der unerschöpflichen Möglichkeiten seiner Allmacht so gewiß ist, daß er das Wagnis der unverfügbaren Freiheitsgeschichte auf sich nehmen konnte und zwar auch noch in der eschatologischen

Zuspitzung, daß die Vollendung der Schöpfung nicht mehr ausschließlich von ihm allein abhängt. Von diesem abgründigen Geheimnis der Gottheit Gottes dürfen wir sprechen aufgrund von Tod und Auferweckung Jesu, dem *quo nil maius fieri potest* (Schelling), in dem sich Gott selbst, «doch ohne vernichtet zu werden, dem tötenden Widerspruch preisgab und seine Allmacht als Allmacht der Liebe, als wahrhaft göttliche Allmacht erwies».²⁷ Deshalb auch darf die Hoffnung gewagt werden, auf die in der Allmacht der Liebe Gottes beschlossenen eschatologischen Möglichkeiten schon jetzt zu setzen, daß Gott das primäre Subjekt seiner offenen Geschichte mit uns ist und wir die Heraufführung ihrer verheißungsvollen Zukunft getrost seiner unerschöpflichen Innovationsmacht überantworten dürfen.

ANMERKUNGEN

¹ Zu den folgenden Überlegungen vgl. insbesondere J. RÜSEN, *Zeit und Sinn. Strategien historischen Denkens*, Frankfurt/M. 1999; DERS., *Kann gestern besser werden? Zum Bedenken der Geschichte* (Kulturwissenschaftliche Interventionen 2), Berlin 2003; vgl. ferner G. ESSEN, «Gewiss, wir brauchen die Historie...». *Über Identität und Lebensglück – eine philosophisch-theologische Relecture «unzeitgemäßer Betrachtungen»*, in: K. MÜLLER (Hg.), *Natürlich: Nietzsche! Facetten einer antimetaphysischen Metaphysik* (Forum Religionsphilosophie, 1), Münster 2002, 72–99.

² J. RÜSEN, *Zerbrechende Zeit. Über den Sinn der Geschichte*, Köln u. a. 2001.

³ M. BAUMGARTNER, *Kontinuität und Geschichte. Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft*, Frankfurt/M. 1997, 324.

⁴ Fr. NIETZSCHE, *Unzeitgemäße Betrachtungen II. Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*, in: DERS., *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen I–VI*. Nachgelassene Schriften 1870–1873. Kritische Studienausgabe, hg. v. G. Colli u. M. Montinari (KSA, 1), München u. a. 2., durchges. Aufl. 1988, 243–334, 245.

⁵ Ebd., 263. 268. 264.

⁶ Ebd., 250.

⁷ S. KIERKEGAARD, *Philosophische Brocken oder ein Bröckchen Philosophie*, in: DERS., *Philosophische Brocken. De omnibus dubitandum est* (GW, 10. Abt.), Gütersloh 1991, 1–107, 73.

⁸ E. ZENGER, *Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zur Komposition und Theologie der priesterlichen Urgeschichte* (SBS 112), Stuttgart 1983, 65.

⁹ Vgl. L. LÜTKEHAUS, *Natalität. Philosophie der Geburt*, Zug 2006.

¹⁰ Zu den folgenden eher kursorisch gehaltenen theologiegeschichtlichen Ausführungen vgl. G. ESSEN, *Vorsehung II. Theologie- und dogmengeschichtlich*, in: LThK³ 10 (2001), 897f. Vgl. darüber hinaus R. BERNHARDT, *Was heißt «Handeln Gottes»? Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung*, Gütersloh 1997; Th. SCHNEIDER, L. ULLRICH (Hg.), *Vorsehung und Handeln Gottes* (QD, 115), Freiburg u. a. 1988; A. VON SCHELIHA, *Der Glaube an die göttliche Vorsehung. Eine religionssoziologische, geschichtsphilosophische und theologiegeschichtliche Untersuchung*, Stuttgart u. a. 1999; K. VON STOSCH, *Gott – Macht – Geschichte. Versuch einer theodizeesensiblen Rede vom Handeln Gottes in der Welt*, Freiburg 2006.

¹¹ Zum folgenden vgl. H. JORISSEN, *Schöpfung und Heil. Theologieggeschichtliche Perspektiven zum Vorsehungsglauben nach Thomas von Aquin*, in: SCHNEIDER/ULLRICH (Hg.), *Vorsehung*, 94–107.

¹² S. Th. I, q. 22, a. 1.

¹³ Zu dem hier zugrunde gelegten Verständnis des Nominalismus vgl. K. BANNACH, *Die Lehre von der doppelten Macht Gottes bei Wilhelm von Ockham. Problemgeschichtliche Voraussetzungen und Bedeutung*, Wiesbaden 1973; M. STRIET, *Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie (ratio fidei, 14)*, Regensburg 2003.

¹⁴ Zum Folgenden vgl. G. ESSEN, *Geschichtstheologie*, in: LThK³ 4 (1995), 564–568.

¹⁵ Auf die grundsätzliche Problematik, auf welche Weise ein Begriff des geschichtlich Wirklichen geschichtstheologisch wiederzugewinnen wäre, nachdem die Profanhistorie ihn zur Gänze für sich vereinnahmt hat, kann ich an dieser Stelle nur verweisen. Es muß der Hinweis genügen, daß es meines Erachtens nicht aussichtslos erscheint, den Anspruch auf Wahrheit, den eine theologische Geschichtsdeutung erhebt, zu bewähren und die prinzipielle Vereinbarkeit ihrer Erkenntnis mit historisch-kritischem Wissen aufzuweisen. Dies betrifft die Denkbarekeit eines von Mensch und Welt verschiedenen Gottes wie die Möglichkeit seines Geschichtshandelns, aber auch die Wiedergewinnung der Geschichte als Ort des Kommerziums zwischen der freilassenden Freiheit Gottes und der freigelassenen Freiheit des Menschen. Dies alles muß ich, wie gesagt, nachfolgend als bereits geklärt voraussetzen. Vgl. G. ESSEN, *Historische Vernunft und Auferweckung Jesu. Theologie und Historik im Streit um den Begriff geschichtlicher Wirklichkeit* (TSTP, 9), Mainz 1995; DERS., *Geschichte als Sinnproblem. Zum Verhältnis von Theologie und Historik*, in: ThPh 71 (1996) 321–333.

¹⁶ FR. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung*. 1. Unveränd. reprograf. Nachdr. d. aus d. handschriftlichen Nachlaß hg. Ausg. v. 1858, Darmstadt 1990, 172.

¹⁷ E. JÜNGEL, *Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung. Ein Beitrag zum Gespräch mit Hans Jonas über den »Gottesbegriff nach Auschwitz«*, in: DERS., *Wertlose Wahrheit. Zu Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III*, München 1990, 151–162, 152.

¹⁸ Zu diesem Gedanken vgl. ebd.

¹⁹ Vgl. L. SCHEFFCZYK, *Anakephalaiosis*, in: LThK³ 1 (1993), 572f.

²⁰ Iehramtlich verurteilt wurde folgerichtig jene mit apodiktischer Gewißheit vorgetragene Fassung der Apokatastasislehre, die die Freiheit Gottes ebenso mißachtet wie die Freiheit des Menschen vor Gott. Vgl. W. BREUNING, *Apokatastasis*, in: LThK³ 1 (1993) 821–824; M. STRIET, *Streitfall Apokatastasis. Dogmatische Anmerkungen mit einem ökumenischen Seitenblick*, in: ThQ 184 (2004) 185–201.

²¹ M. KEHL, *Eschatologie*, Würzburg 1988, 283.

²² Zum folgenden vgl. Th. PRÖPPER, *Freiheit Gottes*, in: DERS., *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg u. a. 2001, 294–299; DERS., *Gott hat auf uns gehofft. Theologische Folgen des Freiheitsparadigmas*, in: ebd., 300–321.

²³ Zur Strittigkeit Gottes vgl. vor allem W. PANNENBERG, *Systematische Theologie* 3, Göttingen 1993, 539ff., 569ff.

²⁴ H. U. V. BALTHASAR, *Theodramatik IV. Das Endspiel*, Einsiedeln 1983, 171. 173. Vgl. dazu M. GREINER, *Für alle hoffen? Systematische Überlegungen zu H. U. von Balthasars eschatologischem Vorstoß*, in: M. STRIET – J.-H. TÜCK (Hg.), *Die Kunst Gottes verstehen. Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen*, Freiburg 2005, 228–260. Vgl. auch den jüngst aus dem Nachlass edierten Essay zur Eschatologie, der bereits alle entscheidenden Motive präludiert: H. U. VON BALTHASAR, *Eschatologie in unserer Zeit* (Studienausgabe 6), Freiburg 2005.

²⁵ Zu dem von mir vertretenen Ansatz zur Theodizeeproblematik vgl. Th. PRÖPPER, *Fragende und Gefragte zugleich*, in: DERS., *Evangelium und freie Vernunft*, 266–275; M. STRIET, *Versuch über die Auflehnung. Philosophisch-theologische Überlegungen zur Theodizeefrage*, in: H. WAGNER (Hg.), *Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizeeproblem* (QD, 169), Freiburg u. a. 1998, 48–89.

²⁶ Diese Hoffnung schließt ein, daß Gott – eben weil er die Freiheit von Opfern und Tätern achtet, durch die Macht seiner Liebe »die Täter dazu in Freiheit ermächtigt, um Verzeihung zu bitten, und es den Opfern trotz des erlittenen Leides ermöglicht, die Verzeihung zu gewähren«. STRIET, *Versuch*, 75.

²⁷ PRÖPPER, *Gott*, 318; vgl. DERS., *Allmacht Gottes*: ebd., 288–293.

PETER STUHLMACHER · TÜBINGEN

JOSEPH RATZINGERS JESUS-BUCH – EIN BEDEUTSAMER GEISTLICHER WEGWEISER

Joseph Ratzinger/Papst Benedikt XVI. (= R.) hat ein alle Christen angehendes Buch über Jesus von Nazareth geschrieben. Nach dem Vorwort, «(ist) dieses Buch in keiner Weise ein lehramtlicher Akt, sondern einzig Ausdruck meines persönlichen Suchens «nach dem Angesicht des Herrn» (vgl. Ps 27,8). Es steht daher jedermann frei, mir zu widersprechen. Ich bitte die Leserinnen und Leser nur um jenen Vorschuß an Sympathie, ohne den es kein Verstehen gibt.» (22). Angesichts seines fortgeschrittenen Alters hat R. den ersten Teil seiner auf zwei Bände angelegten Darstellung des Wirkens Jesu schon jetzt drucken lassen. Das Buch ist nicht historisch, sondern systematisch angelegt. In 10 Kapiteln werden ausgewählte neutestamentliche Texte behandelt, die von der Taufe Jesu bis zu seiner Verklärung reichen. Dabei führt R. einen interessanten Dialog mit dem jüdischen Gelehrten Jakob Neusner über Jesu Lehre vom Willen Gottes. Er legt das Vaterunser und einige Gleichnisse Jesu aus. Er bedenkt die johan-neischen Bildworte vom Wasser, von Weinstock und Wein, vom Brot und vom Hirten. Er analysiert das Bekenntnis des Petrus bei Cäsarea Philippi und geht der Geschichte von Jesu Verklärung auf den Grund. Zum Beschluß bedenkt er die drei wichtigsten Selbstaussagen Jesu: Menschensohn, Sohn (Gottes) und «Ich bin (es).» Das Buch ist zum 80. Geburtstag des Papstes am 16. April 2007 erschienen. Es schließt mit Literaturhinweisen und ist leserfreundlich gedruckt. Der Herder-Verlag hat ihm noch einen Anhang mit Glossar und nützlichen Registern beigegeben.

1. Der Konstruktionspunkt

R. greift belesen und sachkundig in die ausufernde Debatte über den historischen Jesus ein. Sein Ziel ist es, ein geschichtlich plausibles Bild von Jesus

PETER STUHLMACHER, 1951-58 Studium der evangelischen Theologie an der Universität Tübingen. 1959-68 Assistent am Evangelisch-theologischen Seminar der Universität Tübingen, 1962 Dr. theol., 1967 Habilitation für das Fach Neues Testament. Von 1968-72 Professor für Neues Testament an der theologischen Fakultät der Universität Erlangen. 1972-2000 Professor für Neues Testament an der Evangelisch-theologischen Fakultät in Tübingen.

und seinem Wirken zu gewinnen. Der die Darstellung bestimmende «Konstruktionspunkt» ist, «Jesus von seiner Gemeinschaft mit dem Vater her» zu sehen, «die die eigentliche Mitte seiner Persönlichkeit ist, ohne die man nichts verstehen kann und von der her er uns auch heute gegenwärtig wird.» (12) Indem R. Jesu Gottessohnschaft herausstellt, erneuert er auf seine eigene Weise die Sicht des evangelischen Dogmatikers und Neutestamentlers Adolf Schlatter (1852–1938). Dieser hat vor genau hundert Jahren den liberalen Exegeten seiner Zeit entgegengehalten, daß man Jesus historisch nur als messianischen Gottessohn begreifen könne; ihn anders zu sehen, heiße, Jesus mißzuverstehen.¹ Die kritische Bibelexegese ist über diesen Hinweis hinweggegangen. Mit dem Buch des Papstes wird sie anders verfahren müssen. Denn R. ist kein akademischer Außenseiter wie Schlatter, sondern ein überragender Theologe mit hoher geistlicher Kompetenz und kirchlicher Würde. Ohne Zweifel bekennen die vier Evangelien und das Neue Testament insgesamt Jesus als den Sohn Gottes. Aber dieses Bekenntnis wird seit der Aufklärung immer neu kritisch hinterfragt, und oft genug hat man den Evangelisten mitsamt dem Apostel Paulus vorgeworfen, das ursprüngliche Sein und Wirken des Juden Jesus dogmatisch überdeckt und verfälscht zu haben. Wer in die Debatte um das neutestamentliche Bekenntnis eingreift, muß sich für eine bestimmte Auslegungsmethode entscheiden und inhaltliche Schwerpunkte setzen.

2. Die Methode der Kanonkritik

Methodisch stellt sich die Frage, ob es ausreicht, die Evangelien historisch-kritisch zu hinterfragen und das Resultat gleichzusetzen mit dem, was wirklich geschehen ist. Wie schon in früheren Arbeiten weist R. auch in seinem neuen Buch darauf hin, daß man mit den Methoden der historischen Kritik allein den biblischen Texten nicht gerecht werden kann.² Die Evangelien verdanken sich der apostolisch-kirchlichen Erinnerung an Jesus und sind der Kirche im Rahmen des biblischen Kanons aus Altem und Neuem Testament überliefert. Es geht bei ihnen also von Anfang um mehr als nur um historische Quellen. Nach R. wird man den Texten am besten gerecht, wenn man sie im Sinne der von der Päpstlichen Bibelkommission empfohlenen «Kanonkritik» (canonical criticism) liest,³ d. h. sie im Rahmen des biblischen Kanons und im Lichte der kirchlichen Glaubenstradition interpretiert. Diese Vorgehensweise entspricht dem Charakter der kanonischen Texte besser als die sog. radikale historische Kritik, und dem Gegenstand der Gottessohnschaft Jesu ist sie ganz besonders angemessen. Denn ihren geschichtlichen Wurzeln kann man nur vom Standpunkt des christlichen Glauben aus nachgehen (s. u.). Aber hier scheiden sich dann auch die Geister. Denn durch R.s Art der Fragestellung und die Methode der Kanonkritik

sehen sich viele in der Freiheit ihres kritischen Denkens behindert. Sie beschreiten lieber die rein wissenschaftlichen Erkenntniswege, gelangen damit aber nur zu mehr oder weniger wahrscheinlichen historischen Hypothesen. Bei solchen kann es aber ein theologischer Lehrer nicht belassen. Benedikt XVI. hat am 23. März 2007 bei einer Generalaudienz für seine früheren Kollegen von der Katholisch-theologischen Fakultät Tübingen gesagt: «Ein Ausleger der Heiligen Schrift muß sie als ein historisches Werk *«secundum artem»*, also in der strengen Wissenschaftlichkeit, die wir kennen, auslegen nach all den historischen Komponenten, die das verlangt, nach all der Methodik, die das braucht. Aber das allein reicht ... nicht aus, damit er Theologe ist.» Um Theologe zu sein, muß der Interpret auch nach der Wahrheit des in den Texten Gesagten fragen. Außerdem gehört zur Theologie «neben dem Mut des Fragens auch die Demut, auf die Antworten zu hören, die uns der christliche Glaube gibt; die Demut, in diesen Antworten die Vernunft dieser Antworten zu vernehmen, um sie dadurch auch wieder als Antworten unserer Zeit und uns selber zugänglich machen zu können und so ... den Menschen zu helfen zu leben.»⁴ Genau diesen Weg ist R. in seinem Buch gegangen. Angesichts seines konkreten Vorgehens drängen sich aber auch Rückfragen auf.

Zuerst ist zu fragen, wie R. das Verhältnis von wirklich geschehener und gläubig gedeuteter Geschichte bestimmt. Er geht ausführlich auf die Versuchung und die Verklärung Jesu ein. Und er faßt auch die Evangelienberichte von der Brotvermehrung und vom Seewandel Jesu in den Blick. Allerdings bleibt offen, auf welcher Wirklichkeits- und Erfahrungsebene sich diese wunderbaren Ereignisse abgespielt haben. Christliche Fundamentalisten neigen dazu, alles in der Bibel Berichtete als historisch objektiv geschehen anzusprechen, und aufgeklärte Skeptiker halten alle biblischen Berichte für mehr oder weniger fiktiv. Wer in dieser geistigen Situation dem wirklichen Jesus nachspürt, sollte seiner Leserschaft deutlich sagen, wie sie sich die geschilderten Geschehnisse vorstellen soll und wie nicht.

Die zweite Rückfrage betrifft das Johannesevangelium. Wenn R. meint, das Jesuszeugnis des 4. Evangeliums «getrost als Quelle über Jesus benutzen» zu dürfen (277), verdient er Zustimmung. Denn die Johannestradi-tion speist sich gleichzeitig aus wertvoller authentischer Erinnerung an Jesus und der nicht minder wertvollen, erst nach Ostern vom Geist-Parakleten eröffneten Einsicht in Jesu wahres Wesen (vgl. Joh 14,17; 15,26–27; 16,12–14). R.s Auslegung der «großen johanneischen Bilder» führt tief in die kirchliche Tradition hinein und eröffnet ungeahnte Ausblicke auf die Eucharistie. Die exegetische Gegenwartsliteratur bietet keine Interpretation von Joh 6, die R.s Auslegung an Geschlossenheit und theologischem Tiefgang gleichkäme! Auffällig ist nur, wie leicht er über die Differenzen zwischen den Synoptikern und dem 4. Evangelium hinweggeht. Gerade wenn die johan-

neische Tradition durch den «Lieblingjünger» verbürgt ist, der seinem Herrn als einziger bis unter das Kreuz treu geblieben ist (vgl. Joh 19,25-27; 21,24), muß man doch fragen, warum dieser Jünger nicht nur ganz anders formuliert als die drei ersten Evangelien, sondern sie auch wiederholt massiv korrigiert. Um die zwei wichtigsten Beispiele zu nennen: Hat Jesus das Abschiedsmahl mit den Zwölfen schon vor dem Passafest gehalten und dabei die Fußwaschung, aber kein eucharistisches Mahl eingesetzt (vgl. Joh 13,1-17), oder hat er mit den Seinen noch Passa gefeiert und dabei das Herrenmahl gestiftet, wie die Synoptiker berichten? Und: Ist er schon am Rüsttag zum Passafest als das wahre Passalamm gekreuzigt worden (vgl. Joh 19,28-42) oder hat man ihn erst am Festtag selbst ans Kreuz geschlagen (vgl. Mk 15,22-37)? Antworten auf diese alten, historisch quälenden Fragen finden sich bei R. nicht. Sie müssen aber gegeben werden, wenn man nach dem wirklichen Jesus fragt.

Die Alte Kirche hat gemeint, Johannes setze die Synoptiker voraus und mache die geistliche Tiefendimension der Jesusbotschaft deutlich. R. schließt sich dieser Tradition an. Das ist respektabel. Aber die Wahrheit des johanneischen Christuszeugnisses erschließt sich nach Joh 6,44 nur denen, die der Vater zu Jesus «zieht», und die durch den Parakleten in Gestalt des Heiligen Geistes in sie eingeführt werden (vgl. Joh 15,26; 16,13). Auch das Bekenntnis des Petrus zu Jesus als Gottessohn verdankt sich besonderer Offenbarung (vgl. Mt 16,17). Daher ist R.s fromme Auslegungsmethode seinem Gegenstand zwar durchaus angemessen, aber sie muß die Grenzen der kritischen historischen Vernunft überschreiten und kann nur Ergebnisse präsentieren, die wissenschaftlich umstritten bleiben.

3. Die Gottessohnschaft Jesu

Trotzdem kann man das Urteil wagen, daß es geschichtlich tatsächlich so war, wie R. es darstellt. Jesu Wirken und das geteilte Echo, das er unter seinen Zeitgenossen gefunden hat, werden (nur) dann historisch plausibel, wenn der Mann aus Nazareth göttliche Vollmacht für sich beansprucht hat und der einzig-eine Gott wirklich in und durch Jesus in einzigartiger Weise in Erscheinung getreten ist. Die Himmelsstimme, die Jesus bei der Taufe und bei der Verklärung als Gottes geliebten Sohn ausruft (vgl. Mk 1,11; 9,7 Par), wird durch folgende exegetische Beobachtungen bestätigt: Das berühmte «Ich aber sage euch», mit dem Jesus die Antithesen der Bergpredigt einleitet (vgl. Mt 5,22.27.32 usw.), und sein sog. Heilands- und Jubelruf (vgl. Mt 11,25-30 Par) weisen tatsächlich in Richtung eines besonderen Sohnesbewußtseins. Jesu Heils- und Machttaten offenbaren es vollends: Er geht mit dem Gelähmten in Mk 2,1-12 Par genau so um, wie es dem einzig-einen Gott in Ps 103,3 nachgerühmt wird, denn er vergibt dem Kranken zuerst

seine Sünden und heilt dann auch noch seine Gebrechen. Die Antwort Jesu auf die Anfrage Johannes des Täufers in Mt 11,2–6 Par, ob er «der Kommende» sei, macht deutlich, daß Jesus beansprucht hat, schon heute und hier die göttlichen Heils- und Machttaten zu vollbringen, die seine frommen Zeitgenossen erst für die messianischen Heilszeit erwarteten.⁵ Leider läßt sich R. einen Hinweis auf diesen Text entgehen. Dafür weist er nachdrücklich auf die Erfüllung von Dt 18,15 in Jesu Wirken hin. Auf diese Weise kann er die Bergpredigt als die Tora des Messias verstehen und mit Hartmut Gese sagen, daß Jesus nach Mk 9,7 Par das «göttliche Offenbarungswort» in Person, «die Tora selbst» sei.⁶ R. weiß aber auch, daß Jesus noch mehr war als der Israel verheißene endzeitliche Prophet. Er war/ist der von Gott gesandte messianische Erlöser. Wenn man Jesus (weniger zögerlich als R.) auch die messianischen Ansprüche zuerkennt, die der Gottessohnschaft von 2Sam 7,14 und Ps 2,2; 89,27f her innewohnen, wird der christologische Grundakkord der Evangelientradition hörbar. Nach den (alten judenchristlichen) Geburts geschichten bei Matthäus und Lukas ist schon die Geburt des Gottessohnes ein messianisches Erfüllungsgeschehen sondergleichen. Die Taufstimme nimmt dies auf und führt zu Jesu Verkündigung und Verlebendigung der Herrschaft Gottes. Die Wahl der Zwölf, die R. (208) ein «Gleichnis der Hoffnung» für die Wiederherstellung ganz Israels nennt, das Petrusbekenntnis und die Verklärung bestätigen Jesu messianische Gottessohnschaft. Der Einzug in Jerusalem, die Tempelreinigung und das Bekenntnis vor dem Hochpriester machen vollends offenbar, daß Jesus beansprucht hat, der messianische Gottes- und himmlische Menschensohn zu sein. Dieser Anspruch hat zu seiner Verurteilung durch das oberste jüdische Gericht und zur Kreuzigung des angeblichen «Königs der Juden» durch Pilatus geführt.⁷

Über das Gesagte hinaus bleiben einige wichtige Detailfragen in R.s Darstellung offen. Es ist nicht recht einzusehen, warum er bei der Analyse von Jesu Verkündigung der Gottesherrschaft und bei der Auslegung der zweiten Bitte des Vaterunsers nur darauf hinweist, daß der alttestamentlich-jüdische Ausdruck «Gottesherrschaft» ein *nomen actionis* ist, welches das wirksame Herrschen Gottes bezeichnet. Das Abstraktnomen hat in der Jesusverkündigung auch räumlich-endzeitliche Komponenten: Jesus hat auf die himmlische Mahlgemeinschaft mit Abraham, Isaak und Jakob vorausgeschaut (vgl. Mt 8,11), er hat der «kleinen Herde» seiner Jünger zugesichert, daß der himmlische Vater gewillt sei, ihr «das Reich» zu geben (vgl. Lk 12,32 mit Dan 7,18), und er hat erwartet, nach seiner Auferstehung in seines Vaters Reich aufs neue vom Gewächs des Weinstocks zu trinken (vgl. Mk 14,25 Par mit Jes 25,6–9). Wer dem wirklichen Jesus auf der Spur ist, darf, ja muß auch sagen, daß dieser Jesus in der Erwartung der von ihm selbst heraufzuführenden «Gottesherrschaft für Israel» (vgl. Apg 1,6) gelebt hat.

Anders als in der üblichen Auslegung des Vater-Unsers findet man bei R. schöne Hinweise auf die alttestamentlichen Wurzeln des Herregebets. Zwei seien hinzugefügt:⁸ Im Hintergrund der Bitte um die Heiligung des Gottesnamens JHWH in Mt 6,9/Lk 11,2 steht die in die Tempelliturgie und den Synagogengottesdienst gehörige Quedusha, d. h. das Trishagion aus Jes 6,3. Dieses erklingt nach jüdischer und urchristlicher Anschauung sogar im himmlischen Gottesdienst (vgl. Apk 6,3). Wer die Quedusha betet, verehrt Gott und stellt sich selbst in die Heiligung. – Die Brotbitte fleht nach Mt 6,11/Lk 11,3 um das «Brot für den morgigen Tag.» Diese seltsame Formulierung steht nicht im Widerspruch zur Mahnung Jesu, nicht um morgen zu sorgen (vgl. Mt 6,34). Sie hat mit der von R. erwähnten Armut der Jünger zu tun. Denn bei dem Brot für den morgigen Tag geht es um die abendliche Essensration, die für die Jünger, die nicht über mehrere Mahlzeiten pro Tag verfügten (vgl. Lk 9,3 mit Prov 30,8–9), bis zum nächsten Abend vorhalten mußte. Daß die Väter in späterer Zeit unter dem «Brot für den morgigen Tag» dann das eucharistische Brot verstanden haben, ist gut verständlich.

Der Neuformulierung bedürfen R.s Ausführungen über Cäsarea Philippi (336).⁹ Herodes der Große hat zwar in der Nähe des dortigen hellenistischen Heiligtums des Pan einen Tempel zu Ehren des Kaisers Augustus errichten lassen. Aber erst der Tetrarch Philippus hat 3/2 v. Chr. den Ort zur Hauptstadt seines Regierungsbezirks ausgebaut, der Ituräa, Batanäa, die Gaulanitis, Trachonitis und Auranitis umfasste. Jesus hat seine Jünger vor dem letzten Zug nach Jerusalem in ein Gebiet geführt, in dem er vor Nachstellungen seines galiläischen Landesherrn, Herodes Antipas, sicher war.

4. Die Selbstaussagen Jesu

R.s Buch schließt mit der Analyse der drei wichtigsten Hoheitstitel Jesu: Menschensohn, Sohn (Gottes) und «Ich bin (es).» «Alle drei Worte zeigen seine tiefe Verwurzelung in dem Wort Gottes, der Bibel Israels, dem Alten Testament auf. Aber erst in ihm erhalten diese Worte ihren vollen Sinn; auf ihn haben sie sozusagen gewartet.» (406)

Mit guten Gründen sieht R. in den Worten vom gegenwärtig wirkenden, vom stellvertretend leidenden und vom kommenden Menschensohn authentisches Jesusgut. Er unterschätzt zwar die messianische Komponente des sich von Dan 7,13 herleitenden Prädikats. Sie zeigt sich wie beim Gottessohntitel daran, daß der Menschensohn in Dan 7 der himmlische Repräsentant des zur Herrschaft über die Völker bestimmten Israel ist.¹⁰ Auch die Beziehung von Mk 10,45 auf Jes 43,3–4 (und nicht nur auf Jes 53) liegt vom hebräischen Urtext her viel näher als R. meint. Trotzdem gilt seine schöne Feststellung: «Im Rätselwort vom Menschensohn begegnet

uns ganz dicht das Ureigene der Gestalt Jesu, seiner Sendung und seines Seins. Er kommt von Gott, er ist Gott. Aber gerade so bringt er – im Annehmen des Menschseins – die wahre Menschlichkeit.» (383)

R. möchte das von 2Sam 7,12ff. und Ps 2,2; 89,27f.37f. herzuleitende (messianische) Prädikat «Sohn Gottes» traditionsgeschichtlich streng unterschieden wissen von dem christologischen Vorzugswort der johanneischen Schule «der Sohn.» Dieses Wort sieht er in Jesu Gebetsruf Abba (vgl. Mk 14,36 Par) und in Mt 11,25–27 vorgebildet. In ihm wird Jesus ganz offenbar. Da aber Jesus durchaus messianische Ansprüche erhoben hat (s. o.) und bei Johannes die Titel Sohn und Sohn Gottes einander abwechseln (vgl. nur Joh 3,16–18 oder 5,25–28), leistet die angeratene Unterscheidung exegetisch nicht viel. Auch R.s Hinweis auf den mit Jesu Gottessohnschaft konkurrierenden religiösen Anspruch des römischen Kaisers gilt mehr für die nachneutestamentliche Zeit als schon für diese selbst.¹¹ Gleichwohl trifft seine Feststellung zu, daß nach Johannes «der Sohn» in vollendeter Seins- und Willensgemeinschaft mit seinem himmlischen Vater steht und wirkt. Nur der Sohn macht den Vater auf Erden offenbar (vgl. Joh 1,18), und ohne den Vater kann und will der Sohn sein Werk nicht tun (vgl. Joh 5,19–20; 8,28–29; 17,4).

In den Ich-bin-Worten der Johannesoffenbarung spricht der zur Rechten Gottes erhöhte Christus (vgl. Apk 1,17; 2,23; 22,13.16). Die Ich-bin-Worte des 4. Evangeliums sind Aussprüche des präexistenten (vgl. Joh 8,58), vom Vater aus Liebe in die Welt gesandten und in den Tod gegebenen (vgl. Joh 3,16), aber aus eigener göttlicher Kraft auferstandenen Gottessohn (vgl. Joh 10,17). Die theologisch gewichtigsten unter ihnen sind jene Worte, in denen Jesus die Gottesrede von Ex 3,14 und Jes 43,10–11 auf sich selbst bezieht (vgl. Joh 8,24.28.58; 13,19). In ihnen spricht Jesus in Einheit mit seinem himmlischen Vater (vgl. Joh 5,26–27; 10,30; 17,21). Der Evangelist sieht in dem Gottessohn, der der Weg, die Wahrheit und das Leben ist (vgl. Joh 14,6), den wirklichen Jesus, und R. schließt sich ihm an. Deshalb kann er abschließend noch einmal auf den Leitgedanken seines Buches zurückkommen und schreiben: «Jesus gibt uns das ,Leben«, weil er uns Gott gibt. Er kann ihn geben, weil er selbst eins ist mit Gott. Weil er der Sohn ist. Er selbst ist die Gabe – er *ist* das Leben.» (406)

Historisch lassen alle vier Evangelien erkennen, daß der Vollmachtsanspruch, den Jesus erhoben hat, ihm das Leben gekostet hat (vgl. Mk 14,61–64Par und Joh 19,7). Diesen Anspruch anzuerkennen und Jesus wirklich «den Christus, den Sohn des lebendigen Gottes» (vgl. Mt 16,16) zu nennen, ist erst möglich, wenn der Glaube Menschen Herz und Augen für das wahre Sein des Mannes aus Nazareth geöffnet hat.

5. Fazit

R.s Jesusbuch ist ein bedeutsamer geistlicher Wegweiser. Es leitet mit exegetisch und theologisch gleich guten Gründen dazu an, in dem wirklichen Jesus den Sohn Gottes zu sehen, der in Seins- und Willenseinheit mit seinem himmlischen Vater steht und handelt. Die abendländische Christenheit bedarf solcher Anleitung in besonderem Maße. Sie wird sie von R. hoffentlich auch annehmen. Möge Benedikt XVI. noch genügend Zeit und Kraft bleiben, um bald auch den zweiten (historisch schwierigeren) Band seiner so verheißungsvoll begonnenen Jesusdarstellung schreiben und veröffentlichen zu können!

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Adolf SCHLATTER, *Der Zweifel an der Messianität Jesu* (1907), in: DERS., *Zur Theologie des Neuen Testaments und zur Dogmatik, Kleine Schriften*, hg. von Ulrich Luck, München (Chr. Kaiser) 1969, 151–202. Die Gemeinsamkeiten zwischen Schlatter und R. reichen noch weiter: Trotz des erbitterten Widerstandes der exegetischen Zunft hat Schlatter darauf bestanden, daß sein Glaube ihn durchaus zur Wahrnehmung des geschichtlichen Wirkens Jesu befähige und daß atheistische Auslegungsmethoden kein geeignetes Mittel für die Bibelauslegung seien (vgl. seine Abhandlung: *Atheistische Methoden in der Theologie*, a. a. O., 134–150).

² Vgl. z. B. Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Schriftauslegung im Widerstreit*, in: DERS., *Wort Gottes*, hg. von Peter Hünemann und Thomas Söding, Freiburg (Herder) 2005, 83–116.

³ Vgl. PÄPSTLICHE BIBELKOMMISSION, *Die Interpretation der Bibel in der Kirche*, 23. April 1993 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 115), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1993, 44–46. Was canonical criticism in der gegenwärtigen Situation leisten kann, hat Max SECKLER in einem lesenswerten Aufsatz beschrieben: *Problematik des biblischen Kanons und die Wiederentdeckung seiner Notwendigkeit*. Der Aufsatz ist abgedruckt in dem Symposiumsband: *L'Interpretazione della Bibbia nella Chiesa* (Atti et Documenti 11), Vatikanstadt (Libreria Editrice Vaticana) 2001, 150–177.

⁴ Zitiert nach dem im Internet durch www.zenit.org veröffentlichten Text.

⁵ Aus dem viel diskutierten Fragment aus Höhle 4 von Qumran, 4Q521 Zeile 12, geht hervor, daß Gott in der Endzeit (durch den Messias) die Kranken heilen, die Toten zum Leben erwecken und den Armen (gemäß Jes 61,1) die frohe Botschaft verkünden wird. Vgl. Otto BETZ–Rainer RIESNER, *Jesus, Qumran und der Vatikan*, Gießen/Freiburg (Brunnen und Herder), 5. Aufl. 1994, 111–115.

⁶ Vgl. Hartmut GESE, *Zur biblischen Theologie*, Tübingen (Mohr Siebeck) 2. Aufl. 1983, 81. Angesichts dieser Gemeinsamkeit ist die zwischen R. und Gese strittige Frage, auf welchem Hintergrund die drei Offenbarungszelte zu erklären sind, die Petrus für Mose, Elia und Jesus errichten will, nicht mehr entscheidend.

⁷ Kein evangelischer Exeget hat in den letzten Jahrzehnten den die Darstellung des Weges Jesu in den Evangelien christologisch verbindenden roten Faden klarer herausgearbeitet als Martin HENGEL. Vgl. DERS. – Anna Maria SCHWEMER, *Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie* (WUNT 138), Tübingen (Mohr Siebeck) 2001, und DERS., *Studien zur Christologie*, hg. von Claus-Jürgen Thornton (WUNT 201), Tübingen (Mohr Siebeck) 2006. Unter Hengels Einfluß lenkt Andrew CHESTER in seiner profunden Studie: *Messiah and Exaltation* (WUNT 207), Tübingen (Mohr Siebeck) 2007, 307–324, behutsam zu einer messianischen Betrachtung des Wirkens Jesu zurück.

⁸ Die folgenden Angaben nach Hartmut GESE, *Bemerkungen zum Vaterunser unter dem Gesichtspunkt alttestamentlicher Gebetsformen*, in: *Jesus Christus als die Mitte der Schrift* (Festschrift für Otfried Hofius zum 60. Geburtstag), hg. von Christof Landmesser, Hans-Joachim Eckstein und Hermann Lichtenberger. Berlin (de Gruyter) 1997, 405-437.

⁹ Von der fünften Auflage des Buches an ist die Neuformulierung bereits geschehen.

¹⁰ Vgl. Otto BETZ, *Was wissen wir von Jesus?*, Wuppertal (Brockhaus) 3. Aufl. 1999, 121: «Der bewußt allgemein und auch rätselhaft gehaltene Ausdruck ‚Menschensohn‘ meint ... in Dan 7,13-14 den Messias mit dem neuen Gottesvolk (7,21).» Auch Andrew CHESTER hält (a. a. O., 378) dieses Urteil für möglich.

¹¹ Der Gegensatz von Christusglauben und religiösem Totalanspruch des römischen Staates wird im Neuen Testament erst in Apk 13 angesprochen, vorher spielt er noch keine Rolle.

HUBERT PHILIPP WEBER · WIEN

«DU ABER BLEIBST, DER DU BIST»

*Dogmatische Notizen zur Rede von der Ewigkeit
und Unveränderlichkeit Gottes*

Mit bisweilen verwunderlicher Selbstverständlichkeit werden komplexe philosophische Begriffe in der Gottesrede, in Liturgie und Verkündigung verwendet. So wird Gott zugesprochen, dass er der Ewige und Unveränderliche ist. Doch was wird mit diesen Attributen erklärt und welche Grenzen hat eine solche Sprechweise? Die folgende Spurensuche verläuft in mehreren Etappen. Zunächst wird nach den Begriffen «Ewigkeit» sowie «Unveränderlichkeit» und ihrem Erklärungspotential gefragt, danach kommen Möglichkeit und Grenzen einer solchen Bestimmung des Gottesbegriffs in den Blick. Dann ist der Boden bereitet, aus der Heiligen Schrift und der theologischen Tradition herauszuarbeiten, was die Rede vom ewigen und unveränderlichen Gott positiv zum Ausdruck bringt. Im vierten und letzten Schritt werden schließlich die Grenzen und mögliche Kritik an einer solchen Gottesrede thematisiert.

Ewigkeit und Unveränderlichkeit

Ist es rechnerisch möglich, dass die Zeit unbegrenzt anhält? Kann man gewissermaßen physikalisch von Ewigkeit sprechen? Einige Überlegungen über Schwarze Löcher ermöglichen ein Denkmodell dazu. Der Begriff «Schwarzes Loch» ist ein Bildwort für eine bestimmte Form von Himmelskörpern. Gemeint ist nicht ein «Loch» im Universum, sondern eine Masse, die so groß ist, dass sie durch die Gravitationskraft alles ringsum so stark an sich zieht, dass nicht einmal Licht mehr entweichen kann. Ein Himmelskörper wird dann zu einem Schwarzen Loch, wenn sein Radius den so genannten Schwarzschildradius unterschreitet. Dieser beträgt für die Sonne etwa 3 Kilometer, für die Erde etwa 0,9 Zentimeter. Die gesamte Sonnen-

HUBERT PHILIPP WEBER, Dr. theol. geb. 1969, Dogmatiker, tätig am Institut für Theologie der Spiritualität der Katholischen Theologischen Fakultät der Universität Wien; Schwerpunkte in der Forschung: Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaft, mittelalterliche Theologie.

masse müsste auf einen Durchmesser von höchstens 6 Kilometer zusammengepresst werden, damit ein Schwarzes Loch entsteht. Das Zentrum des Schwarzen Lochs stellt eine Singularität dar, wo die Regeln der Relativitätstheorie nicht mehr gelten, weil die Raumzeit unendlich gekrümmt ist. Der Schwarzschildradius stellt eine Grenze des Universums dar, hinter der etwas oder ein Zustand zu finden ist, der sich allen Erfahrungen und empirischen Beobachtungen entzieht.

Im Rahmen eines Gedankenexperiments ist ein Raumschiff vorstellbar, das sich auf ein Schwarzes Loch zu bewegt. Bald wird die Gravitation sehr stark, und das Raumschiff wird immer stärker in Richtung der Singularität beschleunigt. Die Geschwindigkeit wird immer größer und erreicht am Schwarzschildradius die Lichtgeschwindigkeit. Bekanntlich gibt es keine absolute Zeit, sondern nur immer die Zeit von etwas. Der Unterschied im Zeitlauf zwischen zwei bewegten Systemen ist nach der speziellen Relativitätstheorie für gewöhnlich vernachlässigbar. Das gilt aber nicht, wenn die Geschwindigkeit sich der Lichtgeschwindigkeit nähert. Dann verläuft die Zeit auf dem bewegten Körper vom ruhenden System aus betrachtet langsamer, sie wird gedehnt. Bei Lichtgeschwindigkeit wäre die Dehnung so groß, dass die Zeit auf dem Raumschiff nicht mehr vergeht. Für den ruhenden Beobachter bewegt sich das Raumschiff immer schneller auf das Schwarze Loch zu und verschwindet schließlich dort. Die Passagiere des Raumschiffs hingegen würden zwar die Beschleunigung spüren und merken, wie sie sich immer schneller auf die Singularität zu bewegen, aber dann am Schwarzschildradius quasi stehen bleiben. Dort hätten sie das Ziel für immer vor sich, ohne es aber jemals zu erreichen.¹

Für unser Thema ist die Perspektive interessant: Es ist naturwissenschaftlich denkbar, einem Ziel gegenüber zu stehen, das auf immer in der Zukunft bleibt. Das Raumschiff bewegt sich auf eine Singularität zu, ohne sie jemals zu erreichen. Freilich handelt es sich hier um ein rein rechnerisches Modell. Abgesehen davon, dass es aus heutiger Sicht technisch unmöglich scheint, sich in absehbarer Zeit mit einem Raumschiff einem Schwarzen Loch auch nur zu nähern, würde niemand die Beschleunigung unbeschadet überstehen. Spätestens am Schwarzschildradius würden Raumschiff und Insassen wie Spaghetti auseinander gezogen werden.

Abgesehen davon: Ist das, was sich hier als «Science Fiction» errechnen lässt, ein sinnvolles Modell, um Ewigkeit zu verstehen? Meine subjektive Zeit würde in diesem Raumschiff nicht mehr vergehen, ich könnte für immer dort bleiben, ohne dass sich etwas tut. Meine Zeit wäre zu Ende, ohne je zu Ende zu gehen. Aber was hätte ich davon? Ich könnte nicht handeln, sondern wäre auf absurde Weise in einem Zustand gefangen, in dem meine Zukunft unerreichbar vor mir liegt. Kein Handeln, auch kein Denken wäre dort möglich.

Ein solches Modell kann nur dort angewendet werden, wo Ewigkeit quantitativ als unendliche Aneinanderreihung von Zeiträumen verstanden wird. Die Zeit erscheint als bloße Rechenfunktion, dementsprechend ist auch die Bedeutung des Begriffs Ewigkeit eingeschränkt. Es würde «für immer» so weitergehen. Doch ist damit keine heilvolle Vorstellung verbunden. Die Zukunft würde nicht mehr durch die Gegenwart in die Vergangenheit übergehen, das heißt sie wäre Zukunft, die nicht mehr auf mich zukommt, sondern unerreichbar vor mir liegt.

Zeitphilosophie oder Zeittheologie öffnen den Horizont für einen weiteren Begriff von Zeit und Ewigkeit. Einige Hinweise dazu sollen den Boden für die weiteren Überlegungen bereiten. Dabei erfolgt hier eine Beschränkung auf die menschliche Zeit. Meine eigene Zeit wird mir offenbar als Zeit meines Lebens, als die Vergangenheit, Zeit hinter mir, meine eigene Geschichte, als Zukunft, Zeit die noch vor mir liegt, auf mich zu kommt und von mir gestaltet werden kann, und als Gegenwart, in der ich mir selbst und anderen Menschen gegenwärtig bin. Im Selbstbewusstsein werden Vergangenheit und Zukunft in die Gegenwart hereingeholt, indem ich mir erinnernd Vergangenes vergegenwärtige oder Zukünftiges antizipiere. Mein Selbstbewusstsein transzendiert den Lauf der Zeit und erhebt mich selbst über das Vergehen von Zeit. So lässt sich im Selbstbewusstsein eine Erfahrung von Ewigkeit erahnen. Dabei zeigt sich, dass der Unterschied von Zeit und Ewigkeit weniger in der Quantität als in der Qualität zu suchen ist.² Es gehört zum menschlichen Dasein und zur geistigen Verfasstheit, dass Menschen sich überhaupt aus ihrer Zeit erheben und auf etwas über der Zeit beziehen können, oder mit Søren Kierkegaard gesagt: «Der Mensch ist eine Synthese von Unendlichkeit und Endlichkeit, von Zeitlichem und Ewigem, von Freiheit und Notwendigkeit.»³

Ewigkeit lässt sich nur in der Gegenwart und von ihr her erreichen. Freilich realisieren sich Zeit und Gegenwart nicht individualistisch, sondern immer nur im Miteinander, im Gegenüber. Menschen sind nicht nur für mich selbst, sondern immer einander und miteinander gegenwärtig.

Der zweite Begriff, der hier ausgearbeitet werden soll, ist Unveränderlichkeit. Aristoteles unterscheidet drei verschiedene Formen von Veränderung (μεταβολή): nämlich Ortsveränderung (κίνησις), das «Zur-Wirklichkeit-Kommen», also Entstehen (γένεσις) und Vergehen (φθορά), und die entwickelnde Veränderung. Diese Formen werden dann nochmals unterschieden. Vor dem Hintergrund einer traditionellen Metaphysik wird deutlich, dass «Veränderung» oder «Prozess», wie auch übersetzt werden kann, sowohl einen Wechsel in den Akzidentien als auch in der Substanz meinen kann.⁴

In der Neuzeit wird unter dem Einfluss von Isaac Newtons Physik versucht, alle Formen von Veränderung auf eine zurückzuführen: die Ortsver-

änderung. Das setzt voraus, dass die Zeit als vierte Dimension gleich den drei räumlichen Dimensionen verstanden wird, womit alle Veränderungen innerhalb eines vierdimensionalen Systems erfasst werden können.⁵

Zeit erscheint gleichberechtigt und gleichbedeutend neben den drei Raumdimensionen. Daraus folgt, dass es nicht notwendig eine Richtung der Zeit gibt. Dem widerspricht die Physik im zweiten Hauptsatz der Thermodynamik, wonach die Entropie in einem Gesamtsystem immer nur zunimmt, das heißt die Energie sich im ganzen System gleichmäßig verteilt und sich immer mehr in Wärme umwandelt. Daraus ergibt sich der Zeitpfeil, die unumkehrbare Richtung der Zeit.

Menschliches Leben ist ohne Veränderung schlechterdings unvorstellbar. Das Leben selbst zeigt sich als dynamischer Prozess, von Zeugung, Geburt bis zum Tod. Das gilt auch für den Kosmos: die Erde bewegt sich ständig um die Sonne, diese wieder um das Zentrum der Galaxie. Die Sonne ist in einem ständigen Prozess. Erst wenn sämtlicher Wasserstoff in ihrem Inneren zu Helium verschmolzen ist, wird sie aufhören zu leuchten. Ein Blick in den Mikrokosmos zeigt auch dort beständig Bewegung und Prozess. Die Atome sind durch die Wärme in Bewegung, gleichzeitig bewegen sich Elektronen um einen Atomkern. Unveränderlichkeit ist in diesem Kontext mit dem Ende des Kosmos und des Lebens verbunden.

Veränderung in einem qualitativen Sinn oder in einer personalen Dimension ist ein weiteres Signum des Menschseins. Menschen werden durch ihre Geschichte und leben im Blick auf die Zukunft. Unveränderlichkeit, Verzweiflung über die Geschichte oder Verlust von Zukunftsperspektiven machen menschliches Leben zur schweren Last.

In all diesen Zusammenhängen ist der Begriff Unveränderlichkeit negativ konnotiert. Für die Gotteslehre sind die verschiedenen Aspekte des Begriffes zu bedenken und darauf hin zu befragen, ob sie in der Gottesrede eine positive und Gott würdige Bedeutung haben.

Zur Problematik der Rede von «Eigenschaften Gottes»

Die Zusage Gottes, deren Niederschlag die Heilige Schrift darstellt, ist dem Denken nicht entzogen. Der Glaube, der das Verstehen sucht (*fides quaerens intellectum*), ist immer schon darauf ausgerichtet, mit der Vernunft durchdrungen zu werden. Ein Glaube, der das Zeugnis der Offenbarung von der vernünftigen Betrachtung fernzuhalten trachtet, ist unwürdig. Karl Rahner hat in diesem Zusammenhang von einem «Mut zur Metaphysik» in der Theologie gesprochen.⁶ Freilich muss sich das systematische Denken dabei stets seiner Quelle, der Offenbarung Gottes, vergewissern.

In den traditionellen Handbüchern waren im Traktat über den einen Gott (*De Deo uno*) zwei Abschnitte enthalten: «Die Wesenheit Gottes und

ihr Verhältnis zu seinen Eigenschaften» und «Die Eigenschaften Gottes im einzelnen».⁷ Sie sind nicht in gleicher Weise zu verstehen, wie die Eigenschaften oder Attribute irdischer Geschöpfe. Vielmehr handelt es sich um Vollkommenheiten⁸, die Gott, der selbst das Sein ist (*ipsum esse*), zukommen. Dabei lassen sich Eigenschaften des göttlichen Tätigseins, nämlich des Erkennens (Voraussicht, Weisheit) und Wollens (Freiheit, Heiligkeit, Allgüte, Gerechtigkeit, Allmacht, Treue), und des Seins Gottes in sich selbst (Aseität, Geistigkeit, Ewigkeit, Unendlichkeit, Einfachheit, Unveränderlichkeit, Unermesslichkeit in Raum und Zeit, Urgüte, Urwahrheit, Einzigkeit, Überweltlichkeit und Personalität) unterscheiden.⁹

Was aber bedeuten diese Eigenschaften? Ist Gott damit definiert, also das Sein Gottes begrenzt und abgegrenzt gegenüber dem Sein anderer?¹⁰ Welchen ontologischen Status haben die Eigenschaften Gottes? Ein guter Teil der Bestimmungen ist negativ formuliert. Sie lassen sich nur denken, indem abgegrenzte Erfahrungen denkend ins Unendliche transzendiert werden (Unendlichkeit, Unermesslichkeit, Aseität, aber auch Ewigkeit und Allmacht). Diese Attribute begrenzen nicht bestimmte Bereiche, sondern öffnen sich, entgrenzen das Denken und den Gottesbegriff.

Eigenschaften sind nicht statisch zu verstehen, als würde sich daraus immer und unter allen Umständen ein bestimmtes Handeln zwingend ergeben. Zum Personsein gehört, dass Eigenschaften sich in Freiheit verwirklichen. Daher ist hier noch eine notwendige Unterscheidung zwischen Eigenschaften und freien Verhaltensweisen zu treffen. Die Bibel erzählt vom freien Handeln Gottes an der Welt, an seinem Volk Israel und an der Kirche.¹¹ Ebenso geht die Gotteslehre nicht von metaphysisch gedachten Attributen aus, sondern von der Heilsgeschichte und den Strukturen des freien Handelns Gottes in dieser Geschichte.¹²

Angewendet auf das Problem hier bedeutet dies: Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes sind nicht erfahren worden und nicht erfahrbare. Erfahren ließen und lassen sich aber die Treue Gottes und seine beständige Gegenwart in seinem Volk. Davon ausgehend kann nach Gott und seinen Eigenschaften zurückgefragt werden.

Der ewige und unveränderliche Gott

Das vierte Laterankonzil (1215) hat sein Glaubensbekenntnis so begonnen: «Wir glauben fest und bekennen aufrichtig, dass nur *einer* der wahre, ewige, unermessliche und unveränderliche, unbegreifliche, allmächtige und unaussprechliche Gott ist ...»¹³ (DH 800). Im nächsten Schritt soll die Lehre von Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes positiv dargestellt werden, um den Raum für kritische Anfragen zu eröffnen.

In der Heiligen Schrift ist die Veränderlichkeit der Welt von der Unveränderlichkeit Gottes abgehoben. Die veränderliche und vergängliche Welt kann nur sein, weil sie vom unveränderlichen Gott getragen ist. «Vorzeiten hast du der Erde Grund gelegt, die Himmel sind das Werk deiner Hände. Sie werden vergehen, du aber bleibst; sie alle zerfallen wie ein Gewand; du wechselst sie wie ein Kleid, und sie schwinden dahin. *Du aber bleibst, der du bist, und deine Jahre enden nie.* Die Kinder deiner Knechte werden (in Sicherheit) wohnen, ihre Nachkommen vor deinem Antlitz bestehen» (Ps 102, 26–29).¹⁴

«Der Ewige» kann im Alten Testament als Gottesname gelten. So heißt es etwa: «Abraham aber pflanzte eine Tamariske in Beerscheba und rief dort den Herrn an unter dem Namen: Gott, der Ewige» (Gen 21,33).¹⁵ Weil Gott als der Ewige über der Zeit steht, deshalb können die Israeliten, kann das Volk Gottes sich ihm auch in der Not anvertrauen, wie es im Psalm 90 thematisiert wird. Gott wird die zeitliche Not wenden, weil er die Macht dazu hat: «Beschleunige das Ende, und schau auf die Zeit! Denn wer darf zu dir sagen: Was tust du?» (Ps 36,10).

Dem Terminus «Ewigkeit» auf Seiten Gottes korrespondiert «Zeitlichkeit» auf Seiten der geschaffenen Welt und der Menschen. In den Psalmen und der Weisheitsliteratur kommt die Begrenztheit der menschlichen Zeit in den Blick. Der Beter kann seine Hoffnung nur auf Gott setzen, der über seiner und aller Zeit steht, vom Schwinden der Zeit nicht erfasst ist, aber alle Zeit in sich umgreift (vgl. Ps 90,1–6).

In der Offenbarung des Johannes¹⁶, der apokalyptischen Trostschrift, findet sich als Selbstbezeichnung Gottes das Begriffspaar: «Alpha und Omega» (Offb 1,8; 21,6), «Anfang und Ende» (21,6). Gott ist der, «der ist, der war und der kommt» (1,8; vgl. 1,4). Christus sagt: «Ich bin der Erste und der Letzte und der Lebendige. Ich war tot, doch nun lebe ich in alle Ewigkeit, und ich habe die Schlüssel zum Tod und zur Unterwelt» (1,17–18; vgl. 2,8). Die Auferstehung ist das Zeichen dafür, dass Gott, dass Christus vor und über aller Zeit steht. Diese Vorstellungen wachsen aus der Prophetie des Alten Testaments heraus, wobei sich typisch christliche Erweiterungen zeigen. Bei Jesaja heißt es: «So spricht der Herr, Israels König, sein Erlöser, der Herr der Heere: Ich bin der Erste, ich bin der Letzte, außer mir gibt es keinen Gott» (Jes 44,6; vgl. 41,4). Es sind Aussagen über Gott selbst, darüber, wie er ist. Nach den Namen folgt die Aussage: «Ich bin der Erste, ich bin der Letzte», Gott ist vor und nach allem. Dann folgt am Schluss gewissermaßen als Begründung der Anspruch auf die Einzigkeit (Jes 44,6; vgl. Dtn 6,5). Diese Aussage war selbst für die hebräischen Theologen schwer zu fassen. Die Übersetzer der Septuaginta schwächen daher ab: «Ich bin der erste und ich bin *darauf*» (μετὰ ταῦτα). Die Apokalypse hingegen sagt klar: «Ich bin der Erste und der Letzte» (Offb 1,17). Die zweite entschei-

dende Erweiterung betrifft das Subjekt: Hier, wie an allen Vergleichsstellen, spricht Christus. Er ist der, der über allen Zeiten steht, vorher und nachher, dem die Macht über die Zeiten gegeben ist, der wie Gott, ja selbst Gott ist.

Die spätere Form bekommt das Theologumenon durch die Begegnung des biblischen Christentums mit der griechischen Philosophie. Nach platonischem Verständnis sind die Ideen und die Gottheit unvergänglich. Deshalb erschien dieses Denken den Christen der Antike besonders attraktiv.¹⁷ Der biblischen Sicht von der zeitlich-veränderlichen Welt und dem ewigen Gott entspricht in gewisser Weise eine Gegenüberstellung, wie sie in Platos Timaios ausgearbeitet ist. Die Welt ist demnach als Bild des Ursprungs gestaltet, jedoch nicht auf vollkommene Weise. Unvollkommen bedeutet, die Welt ist «ein bewegliches Bild der Unvergänglichkeit», und darum macht der Schöpfer «dasjenige, dem wir den Namen Zeit beigelegt haben, zu einem in Zahlen fortschreitenden unvergänglichen Bilde der in dem Einen verharrenden Unendlichkeit». Zeit ist untrennbar mit Bewegung, mit dem fortschreitenden Werden verbunden.¹⁸

Den biblischen Aussagen ist gemeinsam, dass die Ewigkeit Gottes, bei aller Unterschiedenheit von der Zeitlichkeit des Irdischen, die Zeit der Welt umfassend gedacht wird, weil der ewige Gott alle Zeit in sich begreift. Im platonischen Denken hingegen ist Ewigkeit als Zeitlosigkeit von der Zeit völlig verschieden. Diese Trennung bleibt auch bei der Rezeption der Kirchenväter prägend.¹⁹

Die Begegnung des Christentums mit der Philosophie ließ die Aufgabe hervortreten, den christlichen Gottesbegriff in einer Weise auszusagen, dass er Gott würdig ist, sowohl entsprechend der biblischen Botschaft als auch entsprechend dem philosophischen Denken. Augustinus deutet die Erschaffung der zeitlichen Welt in Einklang mit dem Verständnis aus dem Timaios. Wandel und Veränderung sind die Merkmale der geschaffenen Welt, während Gott unveränderlich sich immer gleich bleibt. Die Welt ist einmal vom Nichtsein zum Sein gekommen und kann wieder ins Nichtsein zurückfallen. Veränderlichkeit bedeutet zugleich Vergänglichkeit. Schöpfungserkenntnis geschieht, indem der Mensch über die vergängliche Schöpfung hinausgeht und zum unveränderlichen Gott aufsteigt.²⁰

In den *quinque viae* verbindet Thomas von Aquin diese Gedanken mit dem aristotelischen Verständnis. «Es ist nämlich gewiss und steht für die Sinneswahrnehmung fest, dass einige (Dinge) in dieser Welt bewegt werden. Alles aber, was bewegt wird, wird von etwas anderem bewegt.» Bewegen bedeutet in diesem Zusammenhang «etwas aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit überführen», umfasst also alle drei aristotelischen Formen, nicht nur die Ortsveränderung.²¹ Der Schluss von der Bewegung auf einen letzten, unbewegten Beweger, der dann von allen als Gott verstanden wird, folgt dem metaphysischen Kausalprinzip.²²

Als rationale Vergewisserung der Gottesrede zeigt dieser Text, dass im Kontext einer solchen Philosophie die Rede von der Unveränderlichkeit zu einem Gott würdigen Gottesbegriff gehört. In der spekulativen Entfaltung lassen sich Ewigkeit und Unveränderlichkeit auf die Einheit und Einfachheit Gottes zurückführen. Gott ist «einfach» (*simplex*) bedeutet, es gibt keinen Unterschied zwischen seinem Wesen und seiner Erscheinung, keinen Unterschied zwischen dem, was er ist, und dem, was er noch an Möglichkeiten in sich trägt. Gott ist immer schon Gott selbst, er muss sich nicht erst als er selbst erweisen, sondern entspricht immer schon seinem Idealbild.²³

Ewigkeit im Sinne von Zeitlosigkeit und Unveränderlichkeit erscheinen hier als negative Bestimmungen. Doch wie lassen sich die positiven Aspekte aufzeigen? Wenn sich die Eigenschaften Gottes in frei gesetzten Handlungen realisieren, dann müssen mit der Rede von Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes positive Erfahrungen verbunden sein und in der Schrift ihren Niederschlag gefunden haben.

Der Blick auf die bisherigen biblischen Notizen zeigt in Bezug auf die Unveränderlichkeit, dass Gott sich in seinem Sein und Tun in keiner Weise von jemand oder etwas Außergöttlichem nötigen lässt. Gott bleibt bei seinem Handeln sich selbst treu und erweist sich zugleich in der Geschichte Israels und der Kirche als der treue und verlässliche Gott.²⁴ Die Schöpfungstheologie geht zurück auf diese Erfahrung Israels mit seinem Gott, der auch dann zu seinem Volk steht, wenn es sich von ihm immer wieder abwendet: «Ich, der Herr, habe mich nicht geändert, und ihr habt nicht aufgehört, Söhne Jakobs zu sein» (Mal 3,6). Im Horizont der Heilsgeschichte Israels bedeutet die Unveränderlichkeit Gottes seine unverbrüchliche Bundes-treue: «Wenn wir untreu sind, bleibt er doch treu, denn er kann sich selbst nicht verleugnen» (2 Tim 2,13 vgl. Ex 3,14).²⁵ Daraus folgt die Zuversicht, die sich im prophetischen Hoffnungsruf äußert: «Herr, bist nicht du von Ewigkeit her mein heiliger Gott? Wir wollen nicht sterben. Herr, du hast sie doch nur dazu gerufen, an uns das Gericht zu vollziehen: Du, unser Fels, du hast sie dazu bestimmt, uns zu bestrafen» (Hab 1,12).²⁶

Zur Kritik an der Rede von der Ewigkeit Gottes

Bisher wurden Ewigkeit und Unveränderlichkeit als Elemente der traditionellen Gottesrede dargestellt. In einem metaphysischen Kontext ist diese Terminologie überzeugend. Aber hält sie auch in anderen, modernen Kontexten noch stand? Im letzten Schritt soll daher die Tragfähigkeit des Begriffs in den Blick kommen, indem auch kritische Momente befragt werden.

In seinen theologischen Beiträgen, die der Gotteslehre gewidmet sind, spricht Jürgen Moltmann von einer notwendigen «Umkehr zum trinitarischen Denken». Die klassisch-traditionelle Form der Theologie geht davon

aus, dass Gott eine, ja die höchste Substanz ist. Das ist von der griechischen Philosophie inspiriert, die selbst wieder eine denkerische Aufarbeitung, eine «Aufklärung» der mythischen Religion ist. «Gott» ist in diesem Denken kein Name, sondern ein Prädikat, Gott selber bleibt in diesem Denken unbekannt. Wer mir gegenübersteht, wem ich mich glaubend zuwende, das kann eine solche Theologie nicht sagen. Zu einem Gott würdigen und heute tragfähigen Gottesbegriff gehört die Gotteserfahrung, die nicht nur unsere Erfahrung mit Gott, sondern, nimmt man die Heilige Schrift ernst, auch Gottes Erfahrung mit den Menschen ist. Diese Erfahrung könne eine alleine an der griechischen Philosophie orientierte Gottesrede nicht in adäquater Weise ausdrücken.²⁷

Die fünf Wege des Thomas von Aquin gehen von der Welt als Kosmos, als geordneter Wirklichkeit aus, fragen zurück und können sich so der Frage: «Was ist das Göttliche?» annähern. Aber diese Denkfigur setzt voraus, so gibt Moltmann zu bedenken, dass es ein gemeinsames Verständnis davon gibt, was ein geordneter Kosmos ist. Was aber geschieht, wenn diese gemeinsame denkerische Basis aus der klassischen Metaphysik zerbricht?²⁸

Die Fragestellung wird dann besonders virulent, wenn auch der Gedanke einer Passion Gottes mit einbezogen wird. Der traditionelle Gedanke der Unveränderlichkeit schließt Leidlosigkeit, Apathie mit ein. Hier lässt Moltmann seine Kritik konkret werden: «Bis in die Gegenwart hinein hat das Apathieaxiom die Grundbegriffe der Gotteslehre stärker geprägt als die Passionsgeschichte Christi. Leidensunfähigkeit gilt offenbar als unaufgebares Attribut der göttlichen Vollkommenheit und Seligkeit. Bedeutet dies aber nicht, dass die christliche Theologie bis in die Gegenwart keinen konsequent christlichen Gottesbegriff entwickelt hat, sondern sich ... eher an die metaphysische Tradition der griechischen Philosophie angelehnt hat, die sie als «natürliche Theologie» verstand und als ihr Fundament ansah?»²⁹

Die christliche Gotteslehre habe sich von der philosophischen Gotteslehre so stark einnehmen lassen, dass sie – hier als Frage formuliert – in der Gefahr steht, möglicherweise gar nicht mehr christlich zu sein. Moltmann weist auf ein kritisches Moment hin: Wie verträgt sich die Rede vom leidlosen Gott mit der biblischen Botschaft, dass Gott mit seinem Volk leidet, sich vom Elend anrühren lässt? Würde die Gotteslehre die Apathie tatsächlich so verstehen, wäre sie mit der Selbstoffenbarung des liebenden und in dieser Liebe für sein Volk engagierten Gottes kaum vereinbar. – Moltmanns Antwort auf dieses kritische Moment ist die Forderung nach einem schon im Ansatz trinitarischen Denken einer «Theopathie», einer Passion Gottes, die das Leiden auch in Gott verstehbar macht.³⁰

Für ein rechtes Verständnis der Rede von der Leidlosigkeit Gottes müssen die verschiedenen Facetten von Leiden unterschieden werden. Zunächst bedeutet zu leiden etwas ertragen, was außerhalb der eigenen Macht liegt,

also eine Wirkung von außen an sich zulassen zu müssen. Wenn Gott der absolut souveräne ist, dann kann das für Gott nicht zutreffen. Davon zu unterscheiden ist aktiv und freiwillig sich von außen rühren lassen, etwas ertragen, mit anderen mitleiden, also Sympathie zeigen. War in der griechischen Philosophie und in der alten Kirche für den Gott würdigen Gedanken wichtig, dass Gott apathisch ist, um seine Macht und Souveränität der Welt gegenüber zu betonen, ist andererseits ebenso wichtig, die Sympathie Gottes mit den Menschen dieser Welt, besonders mit den Leidenden und Ausgegrenzten zu betonen.

Wenn Gott die Menschen ernst nimmt, an ihrem Geschick Anteil hat und leidenschaftlich ihre Geschichte mit ihnen teilt, dann leidet er auch mit ihnen mit, nimmt ihr Leiden auf sich und macht es zu einer Passion Gottes. Nur dann ist Gott der Fels, auf den sie ihr Vertrauen setzen können. In diesem Sinne kann auch davon geredet werden, dass Gott eine Geschichte (mit den Menschen) hat. In dieser Geschichte, die auch ein Werden Gottes bedeutet, erweist er sich als der Treue. Damit ist die Unveränderlichkeit in einer höheren Weise richtig ausgesagt.

Ein zweiter Einwand folgt aus der biblischen Rede von der Reue Gottes. Im Alten Testament ist davon erstmals bezeichnenderweise als Auftakt zur Erzählung von der großen Flut die Rede. «Der Herr sah, dass auf der Erde die Schlechtigkeit des Menschen zunahm und dass alles Sinnen und Trachten seines Herzens immer nur böse war. Da reute es den Herrn, auf der Erde den Menschen gemacht zu haben, und es tat seinem Herzen weh» (Gen 6,5-6).

Gott empfindet Reue, weil die Geschichte der von ihm erschaffenen und in Freiheit gesetzten Menschheit keine Geschichte zum Heil ist. Er lässt sich berühren, beschließt selbst die Initiative zu ergreifen und das Böse von der Erde zu tilgen. Doch die Vernichtung der Menschheit ist nicht das letzte Wort. Vielmehr mündet die Erzählung von der Flut in die Erneuerung der ursprünglichen Treue Gottes und in die neuerliche Zusage des anfänglichen Ja Gottes zur Geschichte des Menschen (Gen 8,21). Die Strafe wird immer nur punktuell vollzogen (vgl. Hos 13,14; Jer 4,28; Ez 24,24). Die Reue Gottes richtet sich sogar gegen das Unheil aus dem eigenen Strafgericht (vgl. Ex 32,14; Jer 18,8; 26,3.13; Joël 2,13-14; Am 7,3.6; Jon 3,10).

Die Unveränderlichkeit Gottes lässt sich mit dem Gedanken, Gott habe eine Änderung seines Heilswillens beschlossen, nicht leicht versöhnen. Die Rede von der Reue Gottes bedeutet aber nicht, er wäre wankelmütig oder würde grollen. Schon im Buch Numeri wird klargestellt: «Gott ist kein Mensch, der lügt, kein Menschenkind, das etwas bereut» (23,19).³¹ Dieses Theologumenon soll die Zuwendung Gottes zu seiner Schöpfung und zu seinen Erwählten zum Ausdruck bringen, und stellt sie dazu als personales Verhältnis aus Freiheit dar.³²

Die Rede von der menschlichen Reue, die aus der Schuldeinsicht erwächst, muss nach den Regeln der Analogie hier in einer Weise angewendet werden, dass sie der Gottesrede adäquat ist und gleichzeitig nichts von der biblischen Botschaft der leidenschaftlichen Zuwendung Gottes zu seinem Volk verliert. Es geht also auch nicht an, die Reue ausschließlich aus pädagogischen Motiven zu erklären, wie es etwa Origenes³³ tut, oder sie nur zum Ausdruck der Differenz zwischen geschichtlicher Welt und ewigem Gott zu machen, wie es sich bei Augustinus³⁴ findet. Gottes Haltung zur menschlichen Geschichte und sein Handeln sind von der menschlichen Freiheit nicht unabhängig, weil er selbst sich auf diese Freiheitsgeschichte verpflichtet hat. In diese Geschichte hinein wirkt er, um die Menschen in Freiheit zur Umkehr zu bewegen.³⁵

Schließlich erweist sich das Glaubensgeheimnis von Weihnachten als kritischer Punkt: Gott ist Mensch geworden. Wie kann gesagt werden: Gott ist etwas geworden? Dabei geht es noch einmal um mehr als um die Frage, ob Gott sich rühren lässt, mitleidet. Hier geht es um Veränderung im Sinn von *Werden* (γένεσις) und *Vergehen* (φθορά). Ist das denkbar? Die Frage ist leicht positiv zu beantworten, wenn man etwa im Sinn eines Pantheismus Gott ganz und gar in das Werden der Welt verstrickt sieht. Wenn Gott aber als der Unveränderliche, weil über alle Veränderung Mächtige der veränderlichen Welt gegenüber steht, dann lässt sich diese Aussage nicht mehr so einfach treffen.

Und doch ist es notwendig, Gottes Souveränität, die vor aller Veränderung ist, und Gottes Engagement in der Welt, welches darin gipfelt, dass Gott in seinem Wort Mensch geworden ist, zusammen zu sehen. Das heißt nicht nur, der Logos sei mit einer veränderlichen Natur verbunden, sondern, wie Karl Rahner schreibt: «Es bleibt doch wahr, dass der *Logos* Mensch wurde, dass die Werdegeschichte dieser menschlichen Wirklichkeit *seine* eigene Geschichte, unsere Zeit die Zeit des Ewigen, unser Tod der Tod des unsterblichen Gottes selbst wurde.» Auch wenn göttliche und menschliche Natur als «zwei Wirklichkeiten» in Christus unterschieden werden können, darf darüber nicht in Vergessenheit geraten, «dass eben die eine, nämlich kreatürliche Wirklichkeit die des Logos Gottes selber ist». In der Menschwerdung, das heißt indem Christus in die Geschichte eintritt und selbst ein zeitliches Wesen wird, nimmt sich Gott die Geschichte selbst zu eigen. Damit wird die Frage noch einmal verschärft: «Die Frage nach dem Verständnis dafür nämlich, dass der Satz von der Unveränderlichkeit Gottes uns nicht den Blick darauf verstelle, dass, was hier bei uns in Jesus als Werden und Geschichte geschehen ist, genau die Geschichte des Wortes Gottes selbst, *sein* ihm eigenes Werden ist.»³⁶ So erweist sich gerade eine Christologie, die sowohl das alexandrinisch betonte Moment der Einheit als auch die antiochenisch hoch gehaltene Wahrung der Eigenständigkeit

beider Naturen ernst nimmt, als die kritische Anfrage an die Gottesrede und insbesondere an die Attribute Ewigkeit und Unveränderlichkeit: «Wenn wir die Tatsache der Menschwerdung, die uns der Glaube an das Grunddogma der Christenheit bezeugt, unbefangen und klaren Auges anblicken, dann werden wir schlicht sagen müssen: Gott kann etwas werden, der an sich selbst Unveränderliche kann *selber am andern* veränderlich sein.»³⁷

Der Logos wird aber nicht von selbst, automatisch etwas, sondern es ist die freie Selbstentäußerung, die Kenosis. Gott entledigt sich seiner Gottheit, steigt um des Menschen willen in die Menschheit herab (vgl. Phil 2,7). Wenn Gott sich schon in der Schöpfung des Menschen als sein eigenes Bild in den Menschen selbst aussagt, dann lässt sich die Menschwerdung noch einmal als der Höchstfall der Selbstaussage Gottes auf den Menschen hin verstehen. Selbst in die Geschichte zu kommen, selbst am Werden und Vergehen der Menschheit Anteil zu nehmen, ist die freie Urmöglichkeit Gottes, die in der Schrift als Liebe bezeichnet wird.³⁸

Noch einmal anders lässt es sich biblisch sagen. Mit rein rationalen Maßstäben, ausschließlich an der Metaphysik gemessen, ist die christliche Gottesrede, ja das Christentum insgesamt Torheit. Denn die Mitte des Glaubens ist eine Person mit einer Geschichte, ein zeitliches Ereignis, das zu einer bestimmten Zeit in der Welt eingetreten und wieder vergangen, ja den schändlichen Tod am Kreuz gestorben ist: «Wir dagegen verkündigen Christus als den Gekreuzigten: für Juden ein empörendes Ärgernis, für Heiden eine Torheit, für die Berufenen aber, Juden wie Griechen, Christus, Gottes Kraft und Gottes Weisheit» (1 Kor 1,23–24).

Die Rede vom ewigen und unveränderlichen Gott, der in Christus in die Welt gekommen ist und sich das Leid der Welt in seinem eigenen Leiden zu eigen gemacht hat, ist mit den Mitteln rationaler Theologie allein nicht zu erfassen. Es verlangt den Glauben, als völliges sich Einlassen auf das Mysterium Gottes.

Ausblick: Gott als Eschaton

Ist an dieser Stelle eine Verbindung zu den Eingangsüberlegungen über physikalische Modelle möglich? Das Gedankenexperiment zum Schwarzen Loch setzt Zeit als quantitative Größe voraus. Die menschliche Zeit hat aber auch eine qualitative Dimension, auf die es ankommt, wenn in der Theologie von Ewigkeit die Rede ist. Nach dem Tod als dem Ende des irdischen Lebens ist den Menschen ewiges Leben verheißen. Diese Ewigkeit ist nur von Gott und seiner Ewigkeit her verständlich, und sie ist, folgt man Hans Urs von Balthasars Grundbestimmung der Eschatologie³⁹, nur verständlich, wenn die verheißene Ewigkeit als ewige Begegnung mit Gott gedacht wird. Dann ist ein Zustand denkbar, wo der Mensch auf ewig Gott als dem, der

auf ihn zukommt, gegenüber bleibt, nicht in endloser Erwartung, sondern in erfüllter Begegnung mit dem Ewigen, der die Fülle der Gegenwart ist und damit alle Zeit und Geschichte in sich zur Erfüllung bringt.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Paul DAVIES, *Die Unsterblichkeit der Zeit. Die moderne Physik zwischen Rationalität und Gott*, München 1995, 148–181; Stephen HAWKING, *Eine kurze Geschichte der Zeit. Die Suche nach der Urkraft des Universums*, Reinbeck 1996, 109–131; DERS. / Roger PENROSE, *Raum und Zeit*, Reinbeck 2000.

² Vgl. dazu Thomas FREYER, *Zeit*. IV. Systematisch-theologisch. In: LThK³ 10, 1411–1413.

³ Søren KIERKEGAARD, *Die Krankheit zum Tode*, Stuttgart 1990, 8; vgl. Helmut ECHTERNACH, *Ewigkeit*. In: HWP 2, 838–844, hier: 842–843.

⁴ ARISTOTELES, *Physik* III,1, 200b–201a.

⁵ Vgl. Mike SANDBOTHE, *Die Verzeitlichung der Zeit. Grundtendenzen der modernen Zeitdebatte in Philosophie und Wissenschaft*, Darmstadt 1998, 8–9.

⁶ «Der Mut zur Metaphysik. Es gibt keine Theologie, die nicht Metaphysik triebe, einfach weil auch in der Theologie gedacht werden muss.» Karl RAHNER, *Bemerkungen zur Gotteslehre in der katholischen Dogmatik*. In: DERS., *Schriften zur Theologie* 8, 165–186, hier: 178.

⁷ Hier nach den Überschriften bei Franz DIEKAMP, *Katholische Dogmatik* I, Münster 1930.

⁸ «Die Attribute oder Eigenschaften Gottes sind Vollkommenheiten, die nach unserem analogen Denken aus der metaphysischen Wesenheit Gottes hervorgehen und zu ihr hinzutreten. Wir können nämlich die unendliche Seinsfülle des absolut einfachen göttlichen Wesens nur «stückweise» (1 Kor 13,9) in einer Vielheit von inadäquaten Begriffen erkennen, in denen wir einzelne Vollkommenheiten Gottes erfassen.» Ludwig OTT, *Grundriss der katholischen Dogmatik*, Freiburg/Br. 1981, 33.

⁹ Hier aufgezählt nach Jürgen WERBICK, *Eigenschaften Gottes*. In: LThK³ 3, 528–530; vgl. Herbert VORGRIMMER, *Eigenschaften Gottes*. In: DERS., *Neues Theologisches Wörterbuch*, Freiburg/Br. 2000, 144; MySal II, 297 (Magnus LÖHRER).

¹⁰ WERBICK, *Eigenschaften Gottes*, 529.

¹¹ Vgl. MySal II, 221–225 (M. LÖHRER).

¹² «Damit ist auch schon gegeben, dass es sich in der Gotteslehre nicht nur, ja nicht einmal in erster Linie, darum handeln kann, Aussagen über metaphysisch notwendige Eigenschaften Gottes zu machen, sondern vor allem über die in der Heilsgeschichte sich durchhaltenden Strukturen des freien Verhaltens Gottes zur Welt und dem Menschen.» Karl RAHNER, *Bemerkungen zur Gotteslehre*, 175–176.

¹³ «Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus, aeternus, immensus et incommutabilis, incomprehensibilis, omnipotens et ineffabilis ...» DH 800.

¹⁴ Vgl.: «Jede gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk kommt von oben, vom Vater der Gestirne, bei dem es keine Veränderung und keine Verfinsterung gibt.» Jak 1,17.

¹⁵ Vgl. Dtn 33,22; Sir 36,22; Jes 40,28; Dan 13,42; Hab 1,12.

¹⁶ Zum Folgenden vgl. MySal II, 289 (Josef PFAMMATTER).

¹⁷ Vgl. Wolfhart PANNENBERG, *Systematische Theologie* I, Göttingen 1988, 436. Beispiele für die Rezeption des philosophischen Begriffs v.a. bei den Apologeten bietet: DERS., *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie*. In: DERS., *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen 1967, 296–346, hier: 327–329.

¹⁸ PLATO, *Timaios* B,III,10, 37c–38b.

¹⁹ Vgl. PANNENBERG, *Systematische Theologie* I, 433–441.

²⁰ Vgl. AUGUSTINUS, *De civitate Dei* XI,2; *Confessiones* IX,6.

²¹ Vgl.: «Das endliche Zur-Wirklichkeit-Kommen eines bloß der Möglichkeit nach Vorhandenen, insofern es eben ein solches ist – das ist (entwickelnde) Veränderung.» ARISTOTELES, *Physik* III,1, 201a.

²² «Certum est enim et sensu constat aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem quod movetur, ab alio movetur. ... Movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum.» THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* I, q. 2, a. 3 resp. (Üs. H. SEIDL, *Die Gottesbeweise*, Hamburg ³1996, 52–55). Zur Deutung vgl. Klaus MÜLLER, *Gott erkennen. Das Abenteuer der Gottesbeweise*, Regensburg 2001, 34–40; Hansjürgen VERWEYEN, *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentalthologie*, Regensburg ³2000, 74–76.

²³ Vgl. Frank MEESSEN, *Unveränderlichkeit Gottes*. In: LThK³ 10, 448–449.

²⁴ Vgl. MySal II, 310–311 (Magnus LÖHRER). Dazu auch: «Eine Wohnung ist der Gott der Urzeit, von unten (tragen sie) die Arme des Ewigen. Er trieb den Feind vor dir her, er sagte (zu dir): Vernichte!» Dtn 33,27.

²⁵ Vgl. MEESSEN, *Unveränderlichkeit Gottes*.

²⁶ Vgl. «Weißt du es nicht, hörst du es nicht? Der Herr ist ein ewiger Gott, der die weite Erde erschuf. Er wird nicht müde und matt, unergründlich ist seine Einsicht» (Jes 40,28).

²⁷ Vgl. Jürgen MOLTSMANN, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München 1980, 18–21.

²⁸ Vgl. ebd., 26–28.

²⁹ Ebd., 37.

³⁰ Vgl. etwa ebd. 40–45.

³¹ Vgl.: «Er, der ewige Ruhm Israels, kann weder lügen noch bereuen. Er ist doch kein Mensch, so dass er etwas bereuen müsste.» 1 Sam 15,29.

³² Vgl. Renate BRANDSCHEIDT, *Reue Gottes*. I. Biblisch-theologisch. In: LThK³ 8, 1139–1140.

³³ Weil die Menschen ihren Willen ständig ändern, spricht Gott zu ihnen wie zu kleinen Kindern, um ihnen ihr Handeln einsichtig zu machen. Er macht an sich selbst deutlich, was Reue bedeutet. ORIGENES, *Hom. in Jer.* 18,6 (SC 238,194–205).

³⁴ Während Gott in seinem Handeln stets beständig bleibt, ändern die Menschen ihr Wollen. Wenn von der Reue die Rede ist, geht es darum, der Schwäche und Unwissenheit der Menschen aufzuhelfen. AUGUSTINUS, *De div. Quaest. ad Simpl.* II,2,4 (CChr.SL 44,79–80).

³⁵ Vgl. Eva-Maria FABER, *Reue Gottes*. II. Systematisch-theologisch. In: LThK³ 8, 1140.

³⁶ Karl RAHNER, *Zur Theologie der Menschwerdung*. In: DERS., *Schriften zur Theologie* 4, 137–155, hier: 146.

³⁷ RAHNER, *Zur Theologie der Menschwerdung*, 146–147.

³⁸ Vgl. ebd., 148–149.

³⁹ Vgl. Hans Urs von BALTHASAR, *Umriss der Eschatologie*. In: DERS., *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie* I, Einsiedeln 1960, 282.

KURT KOCH · SOLOTHURN

ZWEI FORMEN DES EINEN RÖMISCHEN MESSRITUS

Liturgietheologische Hinführung zum Motu Proprio von Papst Benedikt XVI.

1. Ordentliche und außerordentliche Form

Das Anliegen des als Motu Proprio erlassenen Apostolischen Schreibens von Papst Benedikt XVI. über eine breitere Ermöglichung der Verwendung der Römischen Liturgie in ihrer Gestalt, die vor der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils bestand, und damit auch des Missale Romanum, das von Papst Johannes XXIII. im Jahre 1962 veröffentlicht worden ist, ist in den vergangenen Monaten, eingehend diskutiert worden, freilich ohne den Text zu kennen. Die Reaktionen reichten dabei von dankbarer Annahme bis hin zu schroffer Ablehnung; vielfach bestand auch eine ehrliche Sorge.

Dieses Motu Proprio ist zunächst am 27. Juni verschiedenen Präsidenten von Bischofskonferenzen vorgestellt worden, wobei der Papst teilweise bei den Interventionen der Eingeladenen persönlich anwesend gewesen ist und auch seine Sicht vorgetragen hat. Jetzt ist es veröffentlicht worden, zusammen mit einem persönlichen Schreiben, das der Papst an alle Bischöfe adressiert hat, in dem er seine Motivationen für das Motu Proprio dargelegt und vor allem gegen die zwei hauptsächlichsten Befürchtungen verteidigt hat, damit werde die Autorität des Zweiten Vatikanischen Konzils angegriffen und es führe zu einer Unordnung oder gar zu Spaltungen in den Pfarreien. Für Papst Benedikt ist dieses nun vorliegende rechtliche Regelwerk vor allem deshalb notwendig geworden, weil das frühere Motu Proprio «Ecclesia Dei» von Papst Johannes Paul II. aus dem Jahre 1988 nicht mehr den veränderten Erwartungen vieler Gläubigen hinsichtlich der Verwendung des Missale Romanum aus dem Jahre 1962 gerecht werden konnte.

Das neue Motu Proprio, das am 14. September 2007 Rechtskraft erhalten wird, stellt vor sowohl pastoral-praktische als auch theologisch-liturgische Fragen. Um sinnvolle Wege zur Lösung der praktischen Fragen zu finden, ist es zunächst unabdingbar, die liturgietheologischen Fragen in den Vordergrund zu stellen. Der

KURT KOCH, geboren 1950 in Emmenbrücke, Luzern. Theologiestudium in Luzern und München. 1987 Dr. theol. mit einer Promotion über Wolfhart Pannenberg. 1989-95 Professor für Dogmatik und Liturgiewissenschaft an der Theol. Fakultät in Luzern. Seit 1995 Bischof des Bistums Basel.

eigentliche Interpretationsschlüssel für das *Motu Proprio* besteht dabei in der grundlegenden Unterscheidung zwischen der nachkonziliaren Form des römischen Ritus, der Ausgabe von 1970 beim Messbuch, die der Papst als «ordentliche Form» bezeichnet, und der Form der vor der Erneuerung gemäß dem *Missale Romanum* von 1962 gefeierten Liturgie, die als «außerordentliche Form» bezeichnet wird. Diese beiden Formen stellen dabei nicht einfach zwei verschiedene Riten dar. Es handelt sich vielmehr, wie der Papst in seinem Begleitschreiben betont, um eine «zweifache Anwendung ein und desselben Ritus».

Nur auf dem Hintergrund dieser grundlegenden Unterscheidung einerseits und der bleibenden Einheit des einen römischen Ritus andererseits lassen sich die Grundaussagen des *Motu Proprio* verstehen. Um dies zu verdeutlichen, ist es freilich notwendig, die Sinnrichtung des *Motu Proprio* auf dem Hintergrund der liturgiegeschichtlichen Entwicklung und der theologischen Reflexion zu bedenken. Weil es sich dabei um ein «*Motu Proprio*» im wörtlichen Sinn, dass es vom Papst persönlich angestoßen worden ist, handelt, legt es sich zudem nahe, auch auf frühere Äußerungen des heutigen Papstes zurückzugreifen, der sich immer wieder zu liturgischen Fragen im Allgemeinen und zur Verwendung der Römischen Liturgie in ihrer Gestalt vor der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils im Besonderen zu Worte gemeldet hat.

2. *Neues Missale oder Revision des traditionellen Missale?*

Was hat Papst Benedikt XVI. zu diesem *Motu Proprio* bewogen? An erster Stelle möchte er zweifellos den Katholiken entgegen kommen, die den Glauben der Kirche und ihre eigene Frömmigkeit im Ritus, der auf das Konzil von Trient zurückgeht und von Papst Johannes XXIII. im Jahre 1962 revidiert worden ist, adäquater ausgedrückt finden. Ebenso gewiss erblickt er in diesem Entgegenkommen auch einen weiteren Schritt auf dem keineswegs leichten Weg, das Schisma von Erzbischof Lefebvre und seinen Anhängern vor bald zwanzig Jahren zu überwinden. Da sich in der Tat kein Christ redlicherweise über eine Spaltung in der Kirche – in welcher Richtung auch immer – freuen kann, muss man in dem Entgegenkommen des Papstes ein berechtigtes Anliegen wahrnehmen. Der Papst vermerkt in seinem Begleitschreiben ausdrücklich, dass in kritischen Momenten der Kirchengeschichte, in denen es zu Spaltungen gekommen ist, von seiten der Verantwortlichen der Kirche nicht in ausreichendem Maße gehandelt worden sei, um die Versöhnung und die Einheit zu bewahren, und er zieht daraus die Konsequenz: «Dieser Blick auf die Vergangenheit legt uns heute eine Verpflichtung auf: Wir müssen alle Anstrengungen unternehmen, damit allen, die wahrhaft vom Wunsch nach Einheit beseelt sind, es möglich gemacht wird, in dieser Einheit zu verbleiben oder sie aufs neue wiederzufinden.»

Dieses Entgegenkommen ist aber keineswegs allein pragmatisch oder kirchen-diplomatisch motiviert, sondern es hat tiefer liegende theologische Gründe. Papst Benedikt ist überzeugt, dass der Kirche mit der in Jahrhunderten gewachsenen römischen Liturgie, wie sie sich im *Missale Romanum* von 1962 findet, ein liturgischer Schatz anheimgegeben ist, der nicht verloren gehen darf, sondern auch für die Zukunft der katholischen Kirche bewahrt werden soll. Denn in der Geschichte der

Liturgie sind durchaus Wachstum, Entwicklung und Fortschritt festzustellen, aber keine Brüche.

Schon in seinen Lebenserinnerungen, die Papst Benedikt noch als Präfekt der Glaubenskongregation veröffentlicht hat, hat er sich «über das Verbot des alten Missale» bestürzt gezeigt; denn etwas Derartiges habe es «in der ganzen Liturgiegeschichte nie gegeben».¹ Mit einem solchen Verbot habe man aber den fatalen Eindruck erweckt, als ob dies etwas ganz Normales im Leben der Kirche sei: Wie das bisherige Missale von Papst Pius V. im Anschluss an das Konzil von Trient im Jahre 1570 neu geschaffen worden sei, so habe nach vierhundert Jahren und nach einem weiteren Konzil ein neuer Papst ein neues Messbuch vorlegen und vorschreiben können. Demgegenüber belehre die Geschichte darüber, dass Pius V. keineswegs einen neuen Ritus geschaffen hat, sondern das bisherige Missale Romanum bloß überarbeiten ließ, wie dies im lebendigen Wachstum der Geschichte normal sei.

Von daher kam der Papst damals zum Schluss: «Ein Missale Pius' V., das von ihm geschaffen worden wäre, gibt es nicht. Es gibt nur die Überarbeitung durch Pius V. als Phase in einer langen Wachstumsgeschichte.»² In einem analogen Sinn ist auch die vom Zweiten Vatikanischen Konzil initiierte Reform der lateinischen Liturgie eine Revision des Missale Romanum, wie es sie oft gegeben hatte, die aber diesmal – vor allem wegen der Einführung der Muttersprache – einschneidender sein musste.

Dieses Verständnis der Liturgiegeschichte nicht als einer Reihe von Brüchen, sondern als eines Prozesses des Wachsens, Reifens und Reinigens, in dem aber eine bleibende Identität und Kontinuität nie zerstört worden ist, hat Papst Benedikt veranlasst, das nach dem Konzil ausgesprochene Untersagen der Verwendung des bisherigen Missale Romanum zu lockern, um dessen Erbe nicht der Vergangenheit zu überlassen, sondern auch für die Zukunft zu erschließen.

3. Theologie und Phänomenologie der Liturgie

Es kann aber kein Zweifel darüber bestehen, dass die Liturgiereform nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil bei nicht wenigen Gläubigen, Seelsorgenden und Theologen nicht den Eindruck eines Wachstumsprozesses, sondern den eines Bruches ausgelöst hat. Dies dürfte vor allem damit zusammenhängen, dass von der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils «Sacrosanctum Concilium» weniger ihre Theologie und liturgischen Grundnormen rezipiert worden sind, sondern dass vielmehr die Phänomenologie der Liturgie bei der Aufnahme der Liturgiereform entscheidend geworden ist. Dementsprechend ist in der Rezeption der konziliaren Liturgiereform als wesentlich wahrgenommen worden, dass die Liturgie muttersprachlich und in der Hinwendung zum Volk Gottes gefeiert wird, dass mehr Gestaltungsmöglichkeiten als bisher gegeben sind und dass Laien bestimmte liturgische Dienste aufgrund von Taufe und Firmung ausüben können.

Dass diese unmittelbar erfahrbaren Elemente der erneuerten Liturgie das Bewusstsein des Durchschnittskatholiken maßgeblich geprägt haben, steht außer Zweifel und ist auch verständlich. Dennoch darf nicht in Vergessenheit geraten, dass es sich dabei um Elemente handelt, die teilweise vom Konzil nicht einmal behandelt worden sind.³ Daran muss kurz erinnert werden, um das Motu Proprio im richtigen Licht betrachten zu können. An erster Stelle gilt es zu betonen, dass das Konzil den

Auftrag zur Revision der bestehenden liturgischen Bücher erteilt und dazu liturgische Grundnormen formuliert hat, die freilich bei der Verwendung aller liturgischen Bücher respektiert werden müssen.

Was zweitens die liturgische Sprache betrifft, hat das Zweite Vatikanische Konzil das Latein keineswegs abgeschafft, es hat vielmehr betont, dass im römischen Ritus der Gebrauch der lateinischen Sprache, soweit nicht Sonderrecht entgegensteht, erhalten bleiben soll.⁴ Damit ist deutlich, dass sich das Konzil nicht vorbehaltlos für die Einführung der Volkssprache ausgesprochen hat. Ihm ging es vielmehr um eine begrenzte Akkulturation der römischen Liturgie, um ihre substanzielle Einheit zu bewahren und das Zusammenbleiben von überlieferter lateinischer Kultsprache und volkssprachlicher Liturgie zu fördern. Aus diesem Grund wurden ja auch bei der Liturgiereform alle liturgischen Bücher zunächst in der lateinischen Sprache erarbeitet, ehe sie in die Muttersprachen übersetzt wurden.

Ähnliches ist drittens von der Zelebrationsrichtung der Heiligen Messe zu sagen, von der in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils kein Wort gesagt wird. Wohl hat noch während des Konzils die Ritenkongregation zusammen mit dem Liturgierat in der Instruktion *«Inter Oecumenicis»* im Jahre 1964 die Zelebration in Richtung zum Volk hin ermöglicht, sie aber nicht vorgeschrieben. Die Allgemeine Einführung in das Römische Messbuch aus dem Jahre 1969 liegt auf derselben Linie, wenn sie vermerkt, der Hauptaltar solle freistehen, «damit man ihn ohne Schwierigkeiten umschreiten und an ihm, der Gemeinde zugewandt, die Messe feiern kann».⁵ In der Neuauflage aus dem Jahre 2002 wurde dann noch hinzugefügt: «Dies sollte der Fall sein, wo immer es möglich ist.» Doch auch bei diesem Zusatz handelt es sich nicht um eine Verpflichtung, sondern um eine Empfehlung.

Dass in der Kirchengeschichte – und auch auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil – diese Frage der Zelebrationsrichtung keine entscheidende Rolle gespielt hat, findet seinen Grund darin, dass die christliche Gebetsrichtung seit den Anfängen der Kirche überwiegend die Richtung nach Osten, nach dem *oriens*, gewesen ist. Wie Juden nach Jerusalem und Muslime nach Mekka gewandt beten, so beten Christen zu Christus, dem Auferstandenen und Wiederkommenden als der aufgehenden Sonne entgegen. Das beste Beispiel dafür ist die Petersbasilika in Rom, die aus praktischen Gründen gewestet ist und in der deshalb die Heilige Messe nach Osten und in diesem Fall folglich zum Volk hin gefeiert wurde und wird. Denn die Ostung – dies heißt im buchstäblichen Sinn «Orient-ierung» – ist die bevorzugte Zelebrationsrichtung der Kirche.⁶

Was viertens die Mitwirkung der Laien in der Liturgie betrifft, hat das Zweite Vatikanische Konzil in der Tat aus theologischen Gründen die volle und aktive Teilnahme der Glaubenden an der Liturgie betont; es hat bei der *«plena et actiosa participatio»* aber nicht nur an die Einführung von spezifischen Laiendiensten als äußere Form der Mitwirkung gedacht, sondern in gleicher Weise und untrennbar damit verbunden an die innere Partizipation der Glaubenden an der Liturgie im hörenden und meditativen Nachvollzug und im Gebet, der das entscheidend Erste ist, das allem äußeren Mitwirken in der Liturgie erst den wahren Sinn gibt. Denn das Konzil war eindeutig der Überzeugung, dass sich die leichte Erfassbarkeit der Liturgie und die Ermöglichung der tätigen und gemeinschaftlichen Teilhabe des Volkes Gottes an der Liturgie von ihrer Transparenz für das Heilige her ergeben

und keineswegs umgekehrt. Es hat deshalb als Ziel der Erneuerung der liturgischen Bücher und Riten angegeben, «dass sie das Heilige, dem sie als Zeichen dienen, deutlicher zum Ausdruck bringen, und so, dass das christliche Volk sie möglichst leicht erfassen und in voller, tätiger und gemeinschaftlicher Teilnahme mitfeiern kann»⁷. Die vom Konzil gewünschte *participatio actuosa* schließt die mystagogische Transparenz für das Heilige ein und wird von dieser her interpretiert.

4. Anlass zu einer wechselseitigen Gewissenserforschung

Die Einführung der Volkssprache in die Liturgie, die Zelebrationsrichtung versus populum und die Betonung der *participatio actuosa* des Volkes Gottes sind gewiss die augenfälligsten Veränderungen in der vom Konzil angeordneten Liturgiereform gewesen. Selbst wenn auch sie das Wesen der Liturgie berühren, stellen sie sich auf den ersten Blick doch als Erneuerung der äußeren Form dar. Das Zweite Vatikanische Konzil wollte aber vor allem den inneren Kern der Liturgie zum Leuchten bringen. Von daher stellt sich die Frage, wie es dazu kommen konnte, dass eher die äußere Seite dieser Elemente als das eigentlich Neue der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils rezipiert worden ist. Die Gründe dafür liegen viel tiefer, als die – vielfach oberflächlichen – Reaktionen auf das angekündigte *Motu Proprio* von Papst Benedikt anzeigen könnten, die bereits im Vorfeld seiner Veröffentlichung geäußert worden sind. Diese tieferen Gründe treten dann an den Tag, wenn man die Hauptvorwürfe einer kritischen Prüfung unterzieht.

a) Mangelnder Gehorsam gegenüber dem Zweiten Vatikanischen Konzil?

Der erste Vorwurf, der gegen das Fortbestehen und Wieder-Zulassen der traditionellen Form des liturgischen Feierns erhoben wird, heißt fehlender Gehorsam gegenüber dem Zweiten Vatikanischen Konzil oder gar sein Verrat. Es ist in der Tat einzugestehen, dass beispielsweise bei der Priesterbruderschaft St. Pius die Ablehnung der Liturgiereform nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil unlösbar verbunden ist mit der Ablehnung auch anderer wichtiger Anliegen dieses Konzils wie vor allem seiner ökumenischen Bemühungen, seines grundlegenden Dekrets über die Religionsfreiheit und überhaupt der vom Konzil vorgenommenen Neubestimmung des Verhältnisses der Kirche zur modernen Welt. In diesem Sinne konnte der Generalobere der Priesterbruderschaft St. Pius noch in diesem Jahr schreiben: «Der Ökumenismus, die Religionsfreiheit sind immer noch jene unumgänglichen Punkte, bei denen wir anecken.»

Es versteht sich von selbst, dass solche Behauptungen von einem Katholiken, der zum Konzil treu steht, nicht akzeptiert werden können. Das *Motu proprio* wendet sich aber jenen Katholiken zu, die die Verbindlichkeit des Zweiten Vatikanischen Konzils anerkennen und in Einheit mit dem Papst und den Bischöfen stehen, die aber die Liturgie gemäß dem *Rituale Romanum* von 1962 feiern möchten.

Zudem ist prinzipiell zu bedenken, dass eine selektive Lektüre des Zweiten Vatikanischen Konzils eine Grundversuchung in der Kirche überhaupt darstellt, wie der Pastoraltheologe Hubert Windisch treffsicher analysiert hat: «Nicht selten kann man feststellen, dass das Konzil als Legitimierungsfluchtpunkt für persönliche pasto-

rale Anschauungen erhalten muss, ohne dass es für die jeweilige (selbstrechtfertigende) Ausbeutung eine Grundlage bietet. Die Texte des Konzils sind inzwischen, wie vormals die Bibel, zum Steinbruch für private Seelsorgekonzepte geworden. Parallel zur täglichen Einkaufspraxis wählt man aus dem Regal lehramtlicher Texte das aus, was gefällt – wie im Selbstbedienungsladen.» [8].

Wo liegt beispielsweise der Unterschied, wenn auf der einen Seite die Priesterbruderschaft St. Pius vor allem das dritte Kapitel der Kirchenkonstitution über die hierarchische Verfassung der Kirche – und auch dieses nur partiell – anerkennen will, und wenn Theologen, die innerhalb der Kirche stehen, nur das zweite Kapitel über das Volk Gottes – und auch dieses nur teilweise – für rezeptionswürdig halten? Gerade dieses Beispiel bestätigt die alte Weisheit, *que les extrêmes se touchent* – et se battent.

Statt einander wechselseitig eine nur selektive Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils vorzuwerfen, wäre es vielmehr angezeigt, sich auf beiden Seiten zu einer Gewissenserforschung darüber bereit zu finden, wie es um den Stellenwert des Zweiten Vatikanischen Konzils in der heutigen Situation der Kirche steht. Dazu bietet auch das neue *Motu Proprio* einen vordringlichen Anlass.

b) Spaltung der Einheit der Kirche ?

Der zweite Hauptvorwurf, der an das Weiterbestehen und jetzt erst recht an die Zulassung des traditionellen liturgischen Ritus gerichtet wird, besteht darin, damit würde nicht der Einheit der Kirche gedient, sondern ihre Spaltung gefördert. Diese Gefahr ist in der Tat nicht zu unterschätzen.

Auf der anderen Seite kann aber bereits ein Blick in die Kirchengeschichte zeigen, dass diese Gefahr nicht zwangsläufig eintreten muss. Denn in der Geschichte der Kirche hat es durchaus gleichzeitig verschiedene Formen von lateinischen Riten – wie den ambrosianischen Ritus oder den Ritus von Toledo – gegeben, ganz abgesehen von der großen Ritenvielfalt in der alten Kirche, die ihren Ausgangspunkt von den drei großen Kristallisationspunkten der liturgischen Tradition, nämlich Rom, Alexandrien und Antiochien, genommen hat, wobei bald nach Nizäa auch noch Byzanz hinzugekommen ist. Es versteht sich freilich von selbst, dass dieser Verweis nur bedingt auf die heutige Situation übertragen werden kann, da mit dem *Motu Proprio* zwei Formen des einen Ritus für denselben kirchlichen Bereich gelten werden. Es gab zudem Ordensgemeinschaften wie beispielsweise die Dominikaner, die in einer Umgebung, in der der römische Ritus verwendet wurde, ihren eigenen Ritus pflegten, der sich nicht unbedeutend vom römischen Ritus unterschied. Selbst Papst Pius V. hat nach dem Konzil von Trient vorgesehen, dass das überarbeitete *Missale Romanum* überall dort einzuführen sei, wo nicht Formen der Liturgie gepflegt wurden, die zumindest zweihundert Jahre alt gewesen sind. Wo dies zutraf, war es durchaus möglich, bei der bisherigen Liturgie zu bleiben, da sie aufgrund ihres Alters als katholisch ausgewiesen galt.⁹

Damit wurde das Nebeneinander von gesamtkirchlicher römischer Liturgie und Diözesan- und Ordensliturgien erlaubt, ohne dass deswegen die Einheit der Kirche Schaden genommen hätte. In ähnlicher Weise macht sich nun Papst Benedikt XVI. stark für den Reichtum liturgischer Überlieferungen innerhalb desselben Ritus und

möchte keine strenge liturgische Uniformität innerhalb derselben liturgischen Tradition.

Man darf aber auch nicht verschweigen, dass auf der anderen Seite die von der Liturgiereform nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil eröffneten liturgischen Gestaltungsmöglichkeiten in den vergangenen Jahrzehnten vielerorts derart extensiv wahrgenommen worden sind, dass man sich veranlasst sehen könnte, auch diesbezüglich von einer drohenden Gefahr einer Störung der Einheit der Kirche zu reden. In seinem persönlichen Begleitschreiben hat Papst Benedikt jedenfalls darauf hingewiesen, dass die Zuwendung nicht weniger Katholiken zur römischen Liturgie in ihrer Gestalt vor der im Jahre 1970 durchgeführten Reform des Messbuches ihren Grund vor allem darin hat, dass sie durch «willkürliche Verunstaltungen der Liturgie» verletzt worden sind und dass an manchen Orten «die Messe nicht gemäß den Vorschriften des neuen Missale» gefeiert wird. Daraus hat er umgekehrt den Schluss gezogen, dass das Missale Romanum von Papst Paul VI. überall dort als die «ordentliche Form» wahrgenommen wird und dass dort die sicherste Gewährleistung dafür gegeben ist, dass dieses Missale die Pfarreien eint, wo die Messe «mit großer Ehrfurcht und in Konformität mit den liturgischen Vorschriften gefeiert wird».

Von daher besteht dringender Anlass zur Rückfrage, was unter Reform zu verstehen ist und worin sich Reform von Reformation unterscheidet. Mit dem Kirchenhistoriker *Walter Brandmüller* lässt sich die folgende negative Abgrenzung formulieren: «Reform kann nie zum Ergebnis haben, dass das Reformierte nicht mehr mit dem vorherigen zu Reformierenden identisch ist. Das heißt, Reform betrifft jeweils die konkrete Erscheinungsform, die konkrete Verwirklichung, nicht aber das Wesen des zu Reformierenden.»¹⁰ Dort hingegen, wo eine Wesensveränderung vorgenommen würde, so dass das Reformierte im Vergleich zu dem zu Reformierenden etwas Anderes und Neues wäre, läge keine Reform mehr vor, sondern wäre die Grenze zur Reformation überschritten.

c) Kirche vor und nach dem Konzil?

Der dritte und wohl schwerwiegendste Vorwurf zielt darauf, mit dem Motu Proprio werde hinter das Zweite Vatikanische Konzil zurückgegangen. Weil man im Missale Romanum von 1970 offensichtlich etwas völlig Neues erblickt, muss die bisherige Liturgie als alt und veraltet eingestuft und verabschiedet werden. Und weil die Liturgie die deutlichste Erscheinungsform der Kirche ist, pflegt man auch zwischen vorkonziliarer und nachkonziliarer Kirche zu unterscheiden oder gar zu trennen – gleichsam als handle es sich nach dem Konzil nicht mehr um dieselbe Kirche, sondern um eine neue. Demgemäß betrachtet man das Zweite Vatikanische Konzil nicht mehr, wie es sich selbst verstanden hat, nämlich als Vertiefung und Erneuerung des überkommenen Glaubens, sondern als Ende der bisherigen Tradition, mit dem etwas Neues begonnen habe.

Damit ist die grundlegende Frage der Hermeneutik bei der Interpretation des Konzils berührt; und diese erweist sich zweifellos als die tiefste strittige Frage, die sich hinter den Auseinandersetzungen mit verschiedenen Formen des liturgischen Ritus verbirgt. Für Papst Benedikt XVI. steht dieses Problem offensichtlich so virulent und dringend vor Augen, dass er es gleich bei der ersten Ansprache beim Weih-

nachtsempfang für das Kardinalskollegium und die Mitglieder der römischen Kurie am 22. Dezember 2005 angesprochen hat. Er macht in der Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils zwei sehr unterschiedliche Auslegungsstränge fest, nämlich auf der einen Seite die «Hermeneutik der Diskontinuität und des Bruches», die davon ausgeht, dass die verabschiedeten Texte den Konzilsgeist und seine Neuartigkeit nur sehr unvollkommen zum Ausdruck brächten, so dass es notwendig sei, über die Kompromisstexte des Zweiten Vatikanischen Konzils hinauszugehen, um dem neuen Geist Raum zu schaffen, und zwischen vorkonziliarer und nachkonziliarer Kirche zu unterscheiden, und auf der anderen Seite die «Hermeneutik der Reform», nämlich der Erneuerung der einen Kirche unter Wahrung ihrer grundlegenden Kontinuität, um die Kirche von ihren Quellen und damit vom Ursprünglichen her zu erneuern.¹¹

Den Unterschied zwischen diesen beiden Konzilshermeneutiken hat Papst Benedikt XVI. bereits kurz nach dem Konzil mit diesen markanten Worten auf den Punkt gebracht: «Die wahre Reform ist jene, die sich um das verdeckt wahrhaft Christliche müht, sich von ihm fordern und formen lässt; die falsche Reform ist jene, die hinter dem Menschen herläuft, anstatt ihn zu führen, und damit das Christentum in einen schlecht gehenden Krämerladen umwandelt, der um Kundschaften schreit.»¹² Damit tritt in der Tat die eigentliche Tiefe des Streits vor Augen, der bereits auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil und erst recht nach diesem kirchlichen Großereignis entbrannt ist.

Während die eine Seite davon überzeugt war, dass die notwendige Reform der Kirche ein entschiedenes *Ressourcement*, nämlich eine Rückkehr zu den Quellen des Glaubens – zur Heiligen Schrift und zu den Kirchenvätern – erfordert und dass deshalb das *Aggiornamento* vom *Ressourcement* her zu verstehen ist, wurde auf der anderen Seite das *Aggiornamento* vom biblischen und patristischen *Ressourcement* weitgehend abgekoppelt, so dass die Rückkehr zu den Quellen kaum mehr interessiert hat und das *Aggiornamento* bloß noch im Sinne der Angleichung an die moderne Kultur interpretiert wurde.

Dieser Streit steht auch im Hintergrund der Auseinandersetzungen mit dem *Motu Proprio* von Papst Benedikt. Denn nur wenn man das Konzil nicht als Bruch mit der Tradition der Kirche, sondern als großartige Entwicklungsstufe in der Tradition selbst betrachtet und nur wenn man über die Liturgiereform nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil analog urteilt, wird man die Anliegen recht würdigen können, die Papst Benedikt mit seinem *Motu Proprio* verfolgt.

Dazu braucht es aber eine Erneuerung des liturgischen Bewusstseins, das die Identität und Einheit der Liturgiegeschichte bei aller historischen Vielfalt wahrnimmt und deshalb auch die konziliare Liturgiereform als Teil dieser Geschichte einstuft. In diesem Sinn könnten – in der Sicht von Papst Benedikt XVI. – in der einen Kirche verschiedene von der Kirche anerkannte Formen des liturgischen Ritus versöhnt miteinander oder zumindest nebeneinander bestehen. Warum sollte dies gerade in der heutigen kirchlichen Situation nicht möglich sein, in der ansonsten Einheitlichkeit unter Verdacht und Vielfalt unter Vertrauensvorschluss stehen?

Der Papst mutet jedenfalls beiden Seiten viel zu: Er erwartet von allen Gläubenden, dass sie den römischen Messritus von 1962 als «außerordentliche Form» anerkennen; und er erwartet von den sogenannten Traditionalisten, dass sie die erneuerte

Gestalt der römischen Liturgie von 1970 als »ordentliche Form« anerkennen, wie er ausdrücklich in seinem Begleitschreiben vermerkt: »Um die volle Gemeinschaft zu leben, können die Priester der dem alten Gebrauch des Messbuchs verpflichteten Gemeinschaften selbstverständlich die Zelebration der neuen liturgischen Bücher im Prinzip nicht ausschließen. Ein völliger Ausschluss desselben wäre nämlich nicht in Übereinstimmung mit der Anerkennung des Wertes und der Heiligkeit der erneuerten Form des Ritus.«

Damit ist offensichtlich, dass Papst Benedikt XVI. mit seinem *Motu Proprio* in keiner Weise einen Streit über die Liturgie auslösen möchte. Ihm geht es vielmehr um die Versöhnung innerhalb der Kirche. Deshalb ist jetzt nicht Streit um die Liturgie innerhalb der katholischen Kirche angesagt, sehr wohl aber eine erneute gemeinsame Rückbesinnung auf die liturgietheologischen Grundsätze des Zweiten Vatikanischen Konzils, die für alle gültig und verpflichtend und die in der zweifachen Anwendung des einen römischen Ritus zu verwirklichen sind. Erst dann hätte das *Motu Proprio* seinen eigentlichen Sinn erfüllt.

ANMERKUNGEN

¹ J. Kardinal RATZINGER, *Aus meinem Leben. Lebenserinnerungen*, Stuttgart 1998, 172.

² Ebd.

³ Vgl. K. KOCH, *Liturgie als Zeichendienst am Heiligen. Vierzig Jahre nach der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils*, in: *IKaZ Communio* 33 (2004) 73–92.

⁴ *Sacrosanctum concilium*, Nr. 36.

⁵ *Römisches Messbuch. Allgemeine Einführung*, Nr. 262, in der Neuauflage vom Jahre 2002, Nr. 299.

⁶ Vgl. J. Kardinal RATZINGER, *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*, Freiburg i. Br. 2000, bes. 65–73: Der Altar und die Gebetsrichtung in der Liturgie.

⁷ *Sacrosanctum concilium*, Nr. 21.

⁸ H. WINDISCH, *Laien – Priester. Rom oder der Ernstfall. Zur «Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester»* (Würzburg 1998) 11.

⁹ Vgl. H. JEDIN, *Das Konzil von Trient und die Reform des Römischen Messbuchs*, in: *Liturgisches Leben* 6 (1939) 30–66.

¹⁰ W. BRANDMÜLLER, *Licht und Schatten. Kirchengeschichte zwischen Glaube, Fakten und Legenden*, Augsburg 2007, 108.

¹¹ *Insegnamenti di Benedetto XVI. I* 2005, Vaticano 2006, 1018–1032.

¹² J. RATZINGER, *Was heißt Erneuerung der Kirche?*, in: DERS., *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969, 267–281, zit. 271.